This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gp83.474

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Essays

von

Dr. theol. K. Krogh-Tonning.

I. Platon als Vorläufer des Christentums.

II. Leibniz als Theolog.

Mit einem Begleitwort von Hofrat Dr. Otto Willmann.

Kempten und München.
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.
1906.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. **München**

Jesu Leben und Werk

Aus den Quellen dargestellt

von

Richard von Kralik.

Mit bischöfl. Druckerlaubnis. — gr 8°. IX und 484 Seiten.

Preis: broschiert M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Stimmen der Presse:

Kölnische Volkszeitung: „. . . . Das Buch bietet allen, die am Leben Jesu ein Interesse haben, besonders auch für den religiösen Unterricht, soviel Belehrung und Erbauung in schöner Form, daß es gewiß dazu beitragen wird, die Liebe und Begeisterung für das Christentum und die christliche Kultur in weiten Kreisen zu wecken oder zu beleben."

Akademia: „. . . Wir haben es offenbar mit einem Werk zu tun, das der Verfasser mit allen seinen Seelenkräften geschrieben hat, mit einem Werke, das sich darstellt als das reife, abgeklärte Resultat eines heißen, energischen Ringens nach der Wahrheit."

Priester-Conferenzblatt: „. . . . Für Priester ist das Werk schon insoferne interessant, als es aus der Feder eines katholischen Laien stammt; berechnet ist es aber hauptsächlich für gebildete Laien und wird in deren Kreisen sicher Anklang finden und Nutzen stiften."

Essays

von

Dr. theol. K. Krogh-Tonning.

I. Platon als Vorläufer des Christentums.

II. Leibniz als Theolog. □ □ □ □ □ □ □

Mit einem Begleitwort von Hofrat Dr. Otto Willmann.

Kempten und München.
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.
1906.

Gc 83.474

HARVARD COLLEGE
SEP 6 1933
LIBRARY
Walker fund

Sämtliche Rechte vorbehalten.

Begleitwort

von Hofrat Dr. Otto Willmann (Salzburg).

Die Aufforderung des Kösel'schen Verlags, Begleitworte zu den philosophie-geschichtlichen Abhandlungen von Herrn Dr. Krogh-Tonning zu schreiben, gereichte mir zur Freude und Ehre. Gemeinhin schreiben ältere Gelehrte Einbegleitungen für Arbeiten von Anfängern, und die Ehre ist auf Seiten des homo novus; im vorliegenden Falle aber ist es eine Auszeichnung, geleitende Worte schreiben zu dürfen; denn es gilt nicht, einen Unbekannten einzuführen, sondern einen namhaften Gelehrten und fruchtbaren Schriftsteller solchen Kreisen bekannt zu machen, für die sein Name den Vollklang erst gewinnen soll, den er längst in anderen hatte.

Dem Landsmanne Krogh-Tonnings, Björnstjerne Björnson, rühmt man es nach, daß er Typen des modernen norwegischen Lebens zu zeichnen verstanden, so auch typische Gestalten aus dem geistlichen Stande: den düsteren Zeloten, den liberalen Prediger, den sozialistisch angekränkelten Pastor und andere. Ob er auch den besten, den edelsten Typus des nor-

dischen Geistlichen gezeichnet hat, Männer, die das Evangelium im Herzen tragen, ganz der Seelsorgepflicht, dem Suchen der Wahrheit und dem Streben nach Heiligung leben, ist uns nicht bekannt. Charaktere der Art lernt man kennen, wenn man in die Kreise Krogh-Tonnings Einblick gewinnt; ist er doch selbst der Besten Bester. Das Verständnis dafür ging allerdings Björnson nicht ab. Er erklärte in einem Artikel der Zeitschrift: „Verdens Gang“ (Der Lauf der Welt), daß er dessen religiöser Entwicklung mit Spannung gefolgt sei, und er stellt durch Mitteilung eines seiner Briefe „die Schreibereien norwegischer Blätter über seinen bedeutungsvollen Übertritt zur katholischen Kirche“ richtig. Björnson eignet sich das Wort eines billig denkenden Mannes an: „Ich hoffe, daß viele mit mir auf den Entschluß dieses merkwürdigen Mannes mit Achtung und Mitgefühl sehen: es ist nichts Alltägliches, weder bei uns, noch sonst irgendwo, besonders in seinem Alter, um des Gewissens willen so viel zu opfern, wie er getan.“*

Was er geopfert, können die Hoffnungen zeigen, welche seine Kreise auf ihn setzten. In der Monatsschrift Skilling-magazin schrieb 1886 ein Kenner der Verhältnisse: „Unter den vielen jüngeren Vertre-

* Aus: „Dr. Krogh Tonning, eine Lebensskizze, gezeichnet von einem seiner früheren Glaubensgenossen“. Aus dem Norwegischen. S. 77 u. 80. Das Schriftchen ist die Nr. 142 der „Katholischen Flugschriften zur Wehr und Lehr“, Berlin Verlag der „Germania“ 1901.

tern der Wissenschaft ist Dr. theol. Krogh-Tonning einer der ersten. Als Forscher und wissenschaftlicher Schriftsteller steht er hoch; als Lehrer, geistlicher Redner, Seelsorger und populärer Schriftsteller auf kirchlichem Gebiete ist er nicht bloß da, wo er gewirkt, sondern auch in weiten Kreisen bekannt und beliebt. Es ist deswegen nicht zu verwundern, daß man solch einen Mann als Professor fest an unserer Universität (Christiania) angestellt zu sehen wünscht, oder daß die Geistlichkeit unseres Landes auf ihn hingewiesen hat als besonders geeignet, das hohe Amt eines Bischofs zu bekleiden."*

Den Weg zu diesen Ehren hat er rüstig beschritten. Geboren am Sylvestertage 1842, durchlief er rasch die Schulen und die Universität; 1873 wurde er Pfarrer in Aardal; das Jahr darauf ermöglichte ihm ein Stipendium eine längere Reise ins Ausland, wobei er die Studiensitze: Leipzig, Erlangen, Zürich, Basel, Paris kennen lernte. 1882 erhielt er den Ruf als Seelsorger des Krankenhauses in Christiania; dasselbe Jahr brachte ihm die theologische Doktorwürde und die Stelle als Lehrer der Pädagogik am praktisch-theologischen Universitätsseminar. Schon 1870 veröffentlichte er „Die christliche Glaubenslehre", ein Buch, das fünf Auflagen erlebte. Seine kirchen- und philosophie-geschichtlichen Studien veranlaßten die Herausgabe der Sammlung: „Ausgewählte Zeugnisse der Kirchenväter," 18 Bändchen. Dem gleichen Gebiete

* Daselbst S. 3 und 4.

gehört seine Doktordissertation an: „Über die älteste kirchliche Apologie", 1882. Seine pädagogischen Erfahrungen legte er in der „Christlichen Erziehungslehre", 1887, nieder. Sein Hauptwerk ist die „Christliche Dogmatik," 5 Bde., 1885 bis 1894, von der ein Rezensent sagt: es sei ein „wissenschaftliches, ebenso ausführliches wie gründliches Werk, eine Zierde für das Land und die Universität, denen sein Verfasser angehört, ein Werk, das Gründlichkeit des Inhalts mit Schlichtheit der Form, Schönheit mit Würde, Scharfsinn mit Glaubenswärme vereint." * Von der wissenschaftlichen Gesellschaft in Christiania, deren Mitglied Krogh-Tonning seit 1883 war, wurden seine Schriften: „Die Gnadenlehre und die stille Reformation", 1894 (deutsch geschrieben) und die „Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Gnade Christi und den freien Willen" (lateinisch), 1898, herausgegeben. Seine Zweifel an der lutherischen Lehre legte er u. a. in der Schrift dar, welche in deutscher Ausgabe betitelt ist: „Der Protestantismus in der Gegenwart", Berlin, Verlag der Germania 1897. (Auch französisch übersetzt.)

Krogh-Tonning ist die ehrenverheißende Laufbahn nicht zu Ende geschritten; keine goldene Bischofs- oder Rektorskette schmückt den heute als Privatmann in beschränkten Verhältnissen in Christiania lebenden Gelehrten. Dafür aber ist sein Teil die hohe Verehrung aller, welche das Walten der göttlichen

* Aus „Krogh Tonning" S. 76.

Gnade kennen, wie es sich in der Hinleitung der Herzen zur katholischen Wahrheit, in dem Rufe des guten Hirten: Ut omnes unum offenbart.

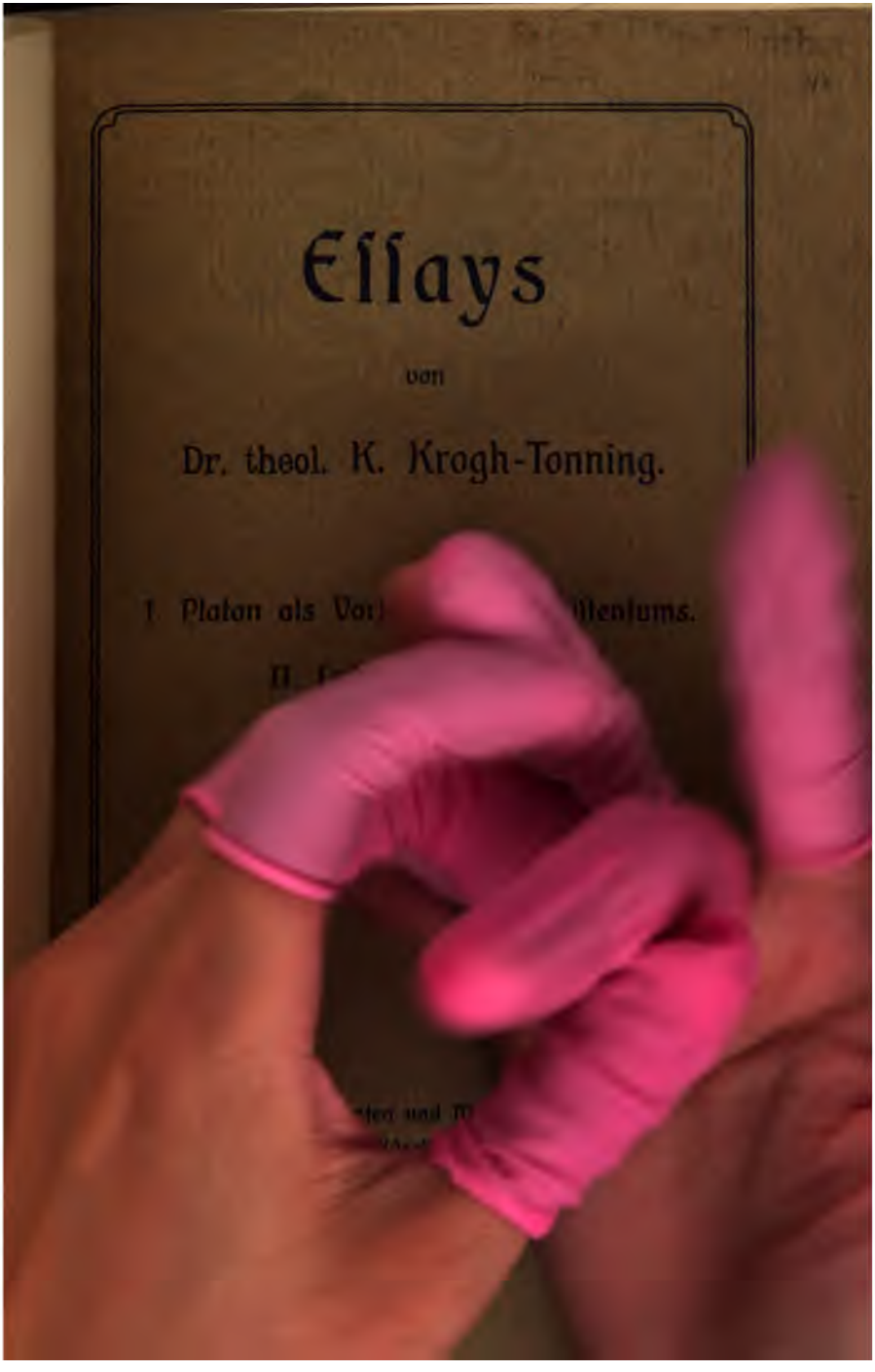
Seit 1890 ist er Ritter von dem St. Olafs-Orden.

Bei den Wandlungen des Innenlebens, welche ein Konvertit durchmacht, interessieren uns zumeist die Fragen: Wo und wie ist ihm die Sonne durch die Wolken gebrochen? Riß der Schleier plötzlich oder lichtete er sich allmählich? Von Krogh-Tonning gilt das letztere. Jahrelanges, unabläßiges Forschen und Beten brachte ihn der katholischen Kirche näher und näher. „Auf stillen Pfaden nach Rom!" könnte man über seine Lebensgeschichte schreiben.

Zu den tiefsten Eindrücken gehörte bei ihm die Einsicht, daß nur die katholische Kirche die Kontinuität, und zwar die der episkopalen Sukzession habe. Schon in einem frühen Stadium schrieb er: „Erfolgt die Lebensbewegung der Kirche durch die Zeiten hin nach den Gesetzen für organisches Leben, so ergibt sich leicht, daß die Kirche ein klar bewußtes Leben nur dann lebt, wenn sie sich ihres tiefen und inneren Zusammenhanges mit der Vergangenheit, welche ihre Gegenwart bedingt, bewußt ist."* Darin liegt aber schon die Anerkennung der Sichtbarkeit der Kirche eingeschlossen, denn ihr Anfang war ein sichtbares Eingreifen des göttlichen Willens in die Menschengeschichte. „Wenn man," sagt Krogh-Tonning im II. Halbbande seiner Dogmatik 2, S. 3,

* A. a. O. S. 27.

Gp83.47


Essays
von
Dr. theol. K. Krogh-Tonning.

Vorwort.

Im Jahre 1882 schrieb der Verfasser sein Buch über „die älteste kirchliche Apologie" (norwegisch) als Dissertation für die Doktorwürde der Theologie. Diese Schrift enthält als Einleitung unter anderem eine Übersicht über die platonische Religionsphilosophie. Seitdem habe ich immer den Wunsch gehegt, Gelegenheit zu finden, eine Erörterung über den Platonismus im Verhältnis zum Christentum in einer mehr populären Darstellung zu versuchen. Diese Gelegenheit ist mir gegeben worden, und mein Versuch liegt in dieser Abhandlung vor.

In dem erwähnten Buche wurden die wichtigeren platonischen Zitate griechisch mitgeteilt, hier aber in der anerkannten Übersetzung von Hieronymus Müller um sie in so gutem Deutsch wie möglich wiedergeben zu können. Die Bibelzitate sind dem Allioli-Arndtschen Bibelwerk entlehnt.

Der Verfasser bedauert, daß ihm das Werk des Herrn Prof. Kiefl „Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen" erst lange nach der Vollendung der vorliegenden Abhandlung über „Leibniz als Theolog" vor

Augen kam, und nachdem sie schon in den Druck gegeben war. Die Untersuchungen des Herrn Kiefl hätten wahrscheinlich einen Einfluß geübt auf meine Darstellung mehrerer Einzelheiten, wenn auch kaum auf meine Hauptauffassung von der bekannten und viel besprochenen Schrift Leibnizens „Systema theologicum“ und der Bedeutung derselben. Das Resultat der Untersuchungen ist in dieser Weise bezeichnet worden: „Die Vorstellung von dem katholizierenden Leibniz ist endgültig zu begraben.“ (Theol. Revue 1904 Nr. 15/16 S. 472.) Diesem Urteil gegenüber darf der Verfasser freilich nicht behaupten, daß der Tote, und zwar durch sein Schriftchen, auferstanden sei. Ich bin nicht historischer Fachmann und darf keineswegs große Ansprüche als Historiker machen. Vielmehr habe ich in allem Ernst diese Skizze als ein Essay bezeichnet. Aber, statt meine Skizze, worin nicht wenig Arbeit niedergelegt ist, als im voraus gegenbewiesen zu vernichten, wage ich sie ausgehen zu lassen als ein Zeugnis von der Seite derjenigen, die meinen, der katholizierende Leibniz sei noch nicht zu begraben, und zwar, weil sie aus nicht unerheblichen Gründen immer noch den Glauben festhalten, er sei nicht tot.

Christiania, im September 1905.

Dr. K. Krogh-Tonning.

Inhalt.

I. Platon.

Seite

Einleitung 3

Erster Teil: Die religionsphilosophischen und moralischen Grundgedanken Platons.

I. Timäos 17
II. Phädros 27
III. Phädon 37
IV. Symposion 52
V. Philebos 66
VI. Der Staat 70

Zweiter Teil: Übersicht und Ergebnisse.

I. Platons Lehre von Gott 81
II. Platons Lehre von dem Menschen . . . 93
III. Platons Lehre von dem Heil 100
IV. Platons Lehre von der Gesellschaft . . . 111
V. Platons Lehre von den letzten Dingen . . 113
VI. Zusammenfassender Schluß 115

II. Leibniz.

I. Lebenslauf im Umriß 119
II. Der Philosoph 127
III. Der Christ 134
IV. Der Theolog 139
V. Das „System" 156
VI. Der erste Teil des Systems 170
VII. Der zweite Teil des Systems 181
VIII. Die letzten Dinge 216
IX. Warum wurde Leibniz nicht katholisch? . . 219

I.

Platon
als Vorläufer des Christentums.

Einleitung.

Alles, was Religion heißt, beruht auf der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, speziell zwischen Gott und dem Menschen. Dies Verhältnis ist auf zwei grundverschiedene, entgegengesetzte Weisen aufgefaßt worden. Beide enthalten Momente der Wahrheit; aber so, daß sie zuletzt zu einer Verleugnung des Religiösen führen müssen, wenn sie, statt sich gegenseitig zu ergänzen, in ihrer Einseitigkeit durchgeführt werden. So werden sie beide gleich irrtümlich, beide gleich unfähig, unser Bedürfnis nach Religion, das im Menschengeschlechte eine unleugbare Tatsache ist, zu befriedigen.

Wollte man alle Religonen der Welt mit Ausnahme des Christentums betrachten, dann würde man finden, daß sie in der Hauptsache, nach ihrer Hauptrichtung die religiöse Frage oder die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt auf eine der zwei Weisen, die wir im Auge haben, beantworten, während zur selben Zeit die Vorstellungen und die Formen der Gedanken in wimmelnder Mannigfaltigkeit auftreten.

Die eine Auffassung ist die des Dualismus oder der Zweiheitslehre. Der Dualismus behauptet einen Gegensatz in dem Dasein, eine Zweiheit von Gott und Welt, von Geist und Natur. Hierin hat der Dualismus sein Wahrheitsmoment und seine Gültigkeit gegenüber jedem Versuch, eine Einheitsbetrachtung zu behaupten, worin entweder Gott verschwindet, weil man nur von der Welt, von dem Endlichen und dem Natürlichen wissen will, oder die Welt als solche verschwindet, indem man sie verschwinden läßt in Gott als dem Unendlichen und einzig Gültigen.

Der Dualismus hat also sein Moment der Wahrheit, weil er einen Gegensatz im Dasein behauptet, denjenigen Gegensatz zwischen Gott und der Welt, der die gegebene Voraussetzung ist für alles, was Religion heißt. Diese Wahrheit läßt sich nicht leugnen ohne alles, was Religion heißt, zu verleugnen, wozu unser Bedürfnis gegeben ist als einer notwendigen Voraussetzung für jedes menschenwürdige Dasein.

Der Dualismus geht aber weiter und wird einseitig. Er betrachtet das Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur nicht bloß als einen Gegensatz, der notwendig ist, wenn eine wirkliche Zweiheit im Dasein soll festgehalten werden können, sondern er findet in diesem Verhältnis einen Widerspruch, ein Verhältnis zwischen zwei Faktoren, die nicht nur jeder für sich und unabhängig von einander eine ursprüngliche und ewige Selbständigkeit haben, sondern auch miteinander in nicht auszugleichendem Streit stehen. Er huldigt einem Gott, der, ohne der

Schöpfer der Welt zu sein, außer sich einen Stoff vorfindet, der ewig ist wie er selbst, und der wie er sein Dasein von sich selbst hat. Ist er gut, dann ist die Welt böse. Deshalb kann er seinem Wesen zufolge eigentlich die Welt nur von sich stoßen oder nur ein Dasein führen in unzugänglicher Ueberweltlichkeit wie ein Gott hinter den Sternen, der viel zu vornehm ist, um sich mit den Kleinigkeiten der Welt zu befassen. Die Welt muß sich ohne ihn helfen. Gott ist gleichsam zu „weit entfernt", zu erhaben (transzendent) über die Welt, um sie erreichen zu können, wenn er auch seinem Wesen zufolge als naturloser Geist sich mit etwas befassen könnte, das nur als geistlose Natur erfaßt wird. Bleibt der Dualismus seinem Grundgedanken folgerecht treu, dann läuft er in Religionsverleugnung aus. Nicht weil er den einen oder anderen Faktor des Daseins leugnet, Gott oder Welt, sondern weil er das Verhältnis zwischen ihnen als ein Verhältnis des Widerspruchs und Streites auffaßt.

Die zweite Hauptauffassung von dem Verhältnis zwischen Gott und Welt ist die des Monismus oder der Einheitslehre. Das religiöse Bewußtsein gibt sich auf die Dauer nicht zufrieden mit der unnatürlichen Vorstellung von dem Dasein als einem Reiche, das unveränderlich und ewig „mit sich selbst uneins" ist; nicht mit der Vorstellung von einem Gott, der in seiner überweltlichen Erhabenheit für uns unnahbar ist; nicht mit der Vorstellung von einer Welt, die Gott gegenüber selbständig ist, wie es gar nicht

sein kann, weil die Welt nur als Geschöpf zu verstehen ist, und weil das Geschöpf seinen Ursprung nur in Gott haben kann. Das religiöse Bewußtsein wird nicht befriedigt durch die Vorstellung von einem Gott, der „weit entfernt" ist, sondern verlangt nach einem Gott, der „nahe ist", nicht durch einen Gott, der über der Welt (transzendent) ist, sondern verlangt nach einem Gott, der zugleich wirksam anwesend *in* der Welt (immanent) ist. Kurzum: Statt der Vorstellung des Dualismus von einer Zweiheit im Dasein, die nur als ein Verhältnis des Streites gedacht werden kann, setzt der Monismus die Vorstellung von einer *Einheit* und einem versöhnlichen Verhältnis zwischen den zwei Faktoren des Daseins. Er begehrt eine Versöhnung zu sehen zwischen den Gegensätzen, zwischen Gott und Welt. Anders läßt er sich religiös nicht befriedigen.

Insoweit ist das religiöse Bewußtsein mit dem Monismus und seinem Protest gegen den Dualismus einverstanden.

Der Monismus geht aber weiter und wird seinerseits einseitig. Und seine Auffassung von der Einheit des Daseins wird in ihrer Weise nicht weniger verhängnisvoll für die Religion als die Auffassung des Dualismus von der Zweiheit.

Der Monismus vermag nur solange das Religiöse aufrecht zu erhalten, als er wegen der Einheit nicht die Zweiheit verleugnet, das heißt: solange er entweder wegen des Gottesgedankens nicht den Weltge-

danken, oder wegen des Weltgedankens nicht den Gottesgedanken verleugnet.

Dies ist es aber eben, was charakteristisch ist für den einseitigen Monismus, daß er einen der Faktoren verleugnet. Er verlangt eine unterschiedslose Einheit im Dasein, so daß alles entweder Gott wird (Pantheismus) oder Welt (Pankosmismus).

Der Pantheismus ist der Monismus, der die Welt verleugnet, indem er das Endliche in dem unendlichen Gott verschwinden läßt wie den Tropfen im Meere oder wie die einzelnen Funken in dem unendlichen Born des Lichtes. Die Welt mit ihrer Entwickelungsgeschichte wird hier nichts anderes als die sichtbare Erscheinung Gottes in seiner eigenen Selbstentwickelung. Sein Schlagwort lautet: Alles ist Gott. Er verleugnet die Welt.

Der Pankosmismus ist die Form des Monismus, wo Gott verleugnet wird. Er erkennt kein anderes wahrhaft Seiendes an als das Endliche, das Gegenstand unmittelbarer Sinneneindrücke oder sinnlicher Beobachtung ist. Sein Schlagwort lautet: Alles ist Welt. Der Pankosmismus verleugnet Gott.

Der Gedanke aber, daß alles Gott ist, ist eben so wenig imstande, das Religiöse zu retten wie der Gedanke, daß alles Welt ist. Der Pantheist ist nicht religiöser als der Materialist. Insofern kommt es ganz auf dasselbe hinaus, ob man sagt, daß alles Gott ist, oder, daß alles Welt ist. In dem einen wie in dem anderen Fall wird das eine oder das andere Moment in jedem religiösen Bewußtsein ver-

leugnet. Beruht dieses Bewußtsein, wie früher gesagt, auf der Auffassung des Daseins als eines Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, dann muß es aufhören, wenn der Gedanke von einem Verhältnis aufhört. Und die unterschiedslose Einheit des Monismus läßt keinen Platz übrig für den Gedanken von einem Verhältnis zwischen zwei Faktoren, gleichgültig, was für ein Faktor es ist, der außer Betracht gesetzt wird.

Die Religionsgeschichte (d. h. die Geschichte der außerchristlichen Religionen) wird somit im großen und ganzen eine Geschichte von dem Prozeß, durch welchen der Menschengeist, ausgehend von zwei verschiedenen, aber an und für sich berechtigten Ausgangspunkten, es versucht, das Verhältnis zwischen Gott und der Welt zu erfassen und sich darnach in seinem inneren und äußeren Leben praktisch einzurichten, zugleich aber auch eine Geschichte, die erweist, wie dieser Menschengeist, sich selbst überlassen, in die eine der beiden Einseitigkeiten verfällt und sein Ziel verfehlt. Die Geschichte endigt mit einer Leugnung des Religiösen, das der Menschengeist suchte, aber nicht fand, auf eigene Hand nicht finden konnte, und das doch eben das war, das dem Menschenleben seinen edelsten Wert geben sollte.

Tragisch ist deshalb diese Geschichte, und zwar in hohem Grade. Ihr eignet der tiefe Schmerz der Tragödie, aber auch ihr hohes Interesse. Denn es sind edle Kräfte, die hier in Bewegung sind mitten in der Welt der Sünde und der Irrtümer, — oft der entsetzlichsten Irrtümer, — Kräfte, die nach Gott

fragen, ohne die Antwort finden zu können, Kräfte, die ein Verhältnis der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen suchen, ohne aber Befriedigung finden zu können.

Die Antwort auf die Frage des religiösen Menschengeistes, die Befriedigung seines Bedürfnisses wird allein im Christentum, der Religion der Versöhnung, gegeben.

Der Frage des religiösen Menschengeistes, die ihre Lösung nur im Christentum findet, zu lauschen, Zeuge zu sein seines Kampfes um die Krone, seiner unsicheren, mehr oder weniger unklaren Griffe nach dem, was das Christentum in Wirklichkeit besitzt und in Klarheit verleiht, dies ist im höchsten Grade erbaulich und stärkend für unseren allerheiligsten Glauben, eine Quelle der Apologie von unermeßlichem Werte in unseren religionsverleugnenden Tagen.

Stoff zu einer solchen Betrachtung finden wir reichlich überall in dem vorchristlichen Heidentum, in seinen Mythen und Sagen, in seinem Gottesdienst, seiner Philosophie, seiner Kunst. Es verbirgt sich etwas Gemeinschaftliches in all diesem, eine gemeinschaftliche Frage, ein gemeinschaftliches Streben nach einer harmonischen Lösung für die Rätsel unseres zerrissenen Daseins, nach einer vermittelnden Versöhnung von diesen streitenden und schmerzerregenden Gegensätzen, ein Suchen nach dem Frieden des unruhig klopfenden Menschenherzens.

Es gibt eine Anschauung von der vorchristlichen Religionsgeschichte im Verhältnis zum Christentum,

die mir immer so irreführend wie nur möglich vorgekommen ist. Man studiert das Heidentum in seinen Mythen und Sagen, in seiner Philosophie und Kunst. Und man findet darin eine Reihe von Ideen, die, reflektiert oder unreflektiert, etwas den christlichen Ideen Entsprechendes haben. Dies Verhältnis benutzt man als eine Waffe gegen das Christentum. Es soll alles dazu dienen zu beweisen, daß das Christentum, weit davon entfernt, auf einer göttlichen Offenbarung zu beruhen, nur eine natürliche Fortsetzung und Verwendung der Ideen des vergangenen Heidentums sei.

Dies ist eine äußerst oberflächliche Anschauung. Sie ist in der Tat eine Waffe, die sich leicht genug aus den Händen der Widersacher des Christentums reißen läßt, um gegen diese selbst gerichtet zu werden.

Die Geschichte lehrt uns nicht, — was diese Anschauung doch voraussetzt, — daß das Heidentum sich in einer fortschreitenden religiösen Entwickelung befunden habe. Im Gegenteil! Seine weltliche Kultur ging vorwärts. Seine Religiösität aber ging ständig zurück. „Die Fülle der Zeit", d. h. der Zeitpunkt für das Eintreten des Christentums in die Welt, fällt allerdings zusammen mit der reichsten Blüte der antiken Kultur, was seine große providentielle Bedeutung für die Verbreitung und das Wirken des Christentums hatte. Aber dieser Zeitpunkt fällt auch zusammen mit dem tiefsten Verfall der alten Religionen und mit der tiefsten moralischen Fäulnis des antiken Lebens. Die Wahrheit ist die, daß „die

Fülle der Zeit" den Zeitpunkt des vollständigen religiösen Bankerotts der alten Welt bezeichnet. Das Schiff war gestrandet. Man suchte Rettung nach dem Schiffbruche. Viele edlen Kräfte waren in Bewegung, um eine Aussöhnung zwischen den streitenden religiösen Gegensätzen zu erreichen und etwas Gemeinschaftliches aufzustellen, um welches man sich sammeln konnte. Man studierte die verschiedenen überlieferten religiösen und moralischen Ideen und stellte sie in einer Auswahl zusammen, aber in mechanischer und nicht in organischer Weise, so wie unser Bewußtsein es erheischt. So der Eklektizismus. — Durch eine Verbindung des alten Platonismus mit einer Reihe der neueren Ideen meinte man einen neuen, großartigen Tempel auf den Trümmern des alten Heidentums erbauen zu können. So der Neuplatonismus. — Andere nahmen ihre Zuflucht zu den geheimnisvollen morgenländischen Kulten, den Mysterien (besonders den Mithrasmysterien). — Man suchte eine Vermittelung zwischen Gott und der Welt durch unklare Vorstellungen von einem Mittler, einem „Hohenpriester", der göttlich und menschlich sein sollte, der aber weder als Gott noch als Mensch gedacht werden konnte. So der Philonismus. Es war alles vergebens, und es blieb nur übrig, Trost zu suchen über das Elend des Lebens in stummer, aber eigentlich verzweifelter Resignation. So der Stoizismus.

Es hatte sich somit klar herausgestellt, daß der Menschengeist, angewiesen auf seine eigenen Hilfsmittel, gar nicht imstande ist, in religiöser Beziehung

die Antwort auf seine eigenen Fragen zu geben, oder das zu finden, was er sucht. Daher kann keine Rede davon sein, daß das Christentum nur eine Fortsetzung und Verwendung sei von religiösen Ideen, die es im alten Heidentum vorgefunden hat — eine immanente Entwickelung desselben, — vielmehr muß mit einem Ausdruck aus der Logik des Aristoteles gesagt werden, daß das Eintreten des Christentums in die Welt eine metabasis eis allo genos, ein Übergang zu etwas Neuem, war.

Indessen, dies ist nur die eine Seite der Sache. Zu gleicher Zeit ist es nämlich völlig klar, daß das Christentum Antwort gibt in Beziehung auf das, wonach das Heidentum wirklich, aber vergebens fragt, und daß es das verleiht, wornach das Heidentum wirklich, aber vergeblich sich sehnt. Insofern finden wir in diesem Heidentum dämmernde Ahnungen von dem, was das Christentum im hellen Lichte des Tages offenbart.

Dies ist ein großartiges Zeugnis dafür, daß das Christentum, und zwar das Christentum allein, imstande gewesen ist, das religiöse Bedürfnis der Menschheit zu befriedigen. Es hat die Gegensätze derart ausgeglichen, wie es keine bloß menschliche Lebensanschauung vermochte. Es hat so zu „dem Gewissen jedes Menschen" gesprochen, wie „kein Mensch gesprochen hat". Daher ist es nicht von Menschen, sondern von Gott.

Der Umstand, daß im Heidentum Analogien zu christlichen Ideen vorkommen, ist also keine Waffe

gegen das Christentum, sondern eine bewundernswürdige Waffe zur Verteidigung desselben. Er bestätigt dessen Wahrheit und göttlichen Ursprung.

Diese Erkenntnis übte keinen geringen Einfluß aus auf die Anlage und Form meiner „Christlichen Dogmatik", die ich noch als Lutheraner ausgearbeitet habe.* Überall habe ich die christlichen Grundgedanken mit entsprechenden Ideen in dem nichtchristlichen Denken und Dichten, Mythus, Kultus und Kunst verglichen, um nachzuweisen, wie allein das Christentum die religiösen Gegensätze vereinigt, wie es allein „die göttliche Antwort auf die Frage der Menschheit enthält, Wein und Öl für die tiefe Wunde der Menschheit ist". Auf diese Weise ist das Studium des Heidentums sehr wohl geeignet, ein Wegweiser zu Christus zu werden. Besonders aber durch einen seiner vorchristlichen Vertreter.

Es gibt eine alte Sage, daß Christus bei seiner Niederfahrt nach dem Totenreich dem Platon begegnete, daß Platon in ihm seinen Erlöser erkannte, daß er ihn anbetete, und daß Christus ihn mitgenommen hat nach dem Paradies.

Selbstverständlich hat diese Sage nicht die Absicht, sich für Geschichte auszugeben. Gewiß aber gibt sie einen Ausdruck von der Hochachtung der Urkirche vor Platon, etwas, das in reichlichem Maße von den Kirchenvätern bestätigt wird. Und dieses Ansehen hat

* Fünf Bände. Christiania 1885—1894.

er in allen späteren Zeiten behalten. Ein Mann, von dem man es gewöhnlich einräumt, daß er die Geschichte zu lesen verstanden hat, Macaulay, hat gesagt, daß kein späterer Schriftsteller, der einen Standpunkt außerhalb des Christentums eingenommen, als Denker einen wesentlichen Schritt über Platon hinaus gekommen ist. Er steht als der edelste und klarste Vertreter des religiösen Menschengeistes, welcher, auf seine eigenen Hilfsmittel angewiesen, Gott sucht, als einer also, der in besonderem Grade für Christus und sein Reich vorbereitet war, insoweit diese Vorbereitung ohne göttliche Offenbarung geschehen kann. Er war der edelste Typus derjenigen, von denen der Apostel Paulus in der alten Vaterstadt des Platon, Athen, sagt, daß sie den „unbekannten Gott" anbeten.

Das Studium der Schriften dieses Mannes ist um so anziehender, weil er — vielleicht klarer als jemand vor ihm — nicht nur die religiöse Frage gekannt hat, sondern auch seine Ohnmacht erkannt hat, sie mit der Gewißheit zu lösen, die unser Herz verlangt. In großer Bescheidenheit, gewiß aber auch mit Schmerzen bekennt er, daß er es in der wichtigsten Frage des Lebens nicht weiter zu bringen vermöge als zur „Wahrscheinlichkeit", gar nicht aber zu der Gewißheit, die nur durch göttliche Offenbarung, durch ein „göttliches Wort" (logos theios) erwirkt werden kann. Ein solches vermißt er, wie er selbst ausdrücklich sagt.

Platon war ein für seine Zeit gelehrter Mann, in seiner Bescheidenheit aber sehr verschieden von den

Sophisten, diesen gelehrten Stäubern, die da meinen, ein wertvolles Wort mitsprechen zu können von allem, was sich wissen läßt und noch ein wenig mehr (de omnibus rebus et quibusdam aliis) so wie jener Gorgias, von dem erzählt wird: „Er forderte jeden der Anwesenden auf, Fragen zu stellen über alles, was sie wollten, und versprach auf alles zu antworten." Wie sein Lehrer Sokrates erkannte Platon sich selbst (gnothi seauton!) Von ihm hatte er gelernt, daß der Anfang der Weisheit in dem Wissen besteht, daß wir nichts wissen. Von seiner Bescheidenheit zeugt auch die Form seiner Darstellung, indem er fast überall seinen Vortrag in den Mund des Lehrers legt.

Ist es wahr, daß Platon im Totenreich Christus gesehen hat und ihn angebetet, so muß es darin seine Erklärung finden, daß er in ihm das „göttliche Wort", nach dem er sich auf Erden gesehnt hatte, erkannt hat, das persönliche Wort Gottes, von dem geschrieben steht: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns."

Es soll hier keine allseitige Untersuchung der platonischen Philosophie gegeben werden, sondern eine populäre Darstellung der Grundgedanken, namentlich in bezug auf die religiösen und moralischen Fragen.

Es läßt sich freilich nicht verleugnen, daß diese Grundgedanken ein System ausmachen, das klar genug auf dualistischem Grunde ruht. Diesen Dualismus zu überwinden, hat Platon nicht vermocht. Es muß aber auch anerkannt werden, daß seine Gedanken sehr

vieles enthalten, was ein Gegengewicht, eine Reaktion gegen die dualistische Einseitigkeit darstellt. Auch andere alte religionsphilosophischen Systeme sind reich an Bedeutung und Interesse. Zum Beispiel die Stoa mit ihrer ausgesprochenen monistischen, pantheistischen Richtung. Und auch sie birgt in sich ein gewisses Gegengewicht gegen ihre eigene Einseitigkeit. Aber lange nicht wie der Platonismus. Deshalb hat die Lehre Platons in viel höherem Grade als alle übrigen vorchristlichen Systeme vorbereitend gewirkt für das Christentum.

Erſter Teil.

Die religionsphiloſophiſchen und moraliſchen Grundgedanken Platons.*

I.

Timäos.

Obgleich dieſe Schrift nicht zu den erſten Arbeiten des Platon gehört, ſondern zu den ſpäteren, fangen wir doch mit ihr an, weil ſie ſich beſonders dazu eignet, einen religions-philoſophiſchen Ausgangspunkt bei unſeren Unterſuchungen zu bilden.

Die fünf erſten Kapitel enthalten eine Einleitung. Der Hauptinhalt des Dialoges vom „Staate“ wird wiederholt. Daran ſchließt ſich unſer Dialog, der ſeinen Namen hat nach einem Freunde des Sokrates, den dieſer auffordert, die Gottheit um Hülfe bei der Unterſuchung anzurufen, und der darnach im Geſpräche das Wort führt. Der Hauptgegenſtand wird angegeben: Das Verhältnis zwiſchen dem ewigen Sein, das Gegenſtand der Vernunfterkenntnis iſt und dem Werdenden, das durch ſinnliche Wahrnehmung aufgefaßt

* Ausgabe von C. F. Hermann. Lipſiä 1874.

wird, oder das Verhältnis zwischen Gott und der Welt. Nicht aber, heißt es, darf man von der folgenden Darstellung eine volle Gewißheit verlangen. Dazu sind die Fragen zu schwer. „Den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden ist schwer; nachdem man ihn aber auffand, in allen verständlicher Weise ihn zu verkünden unmöglich." „Wahrscheinlichkeit" ist alles, was man von der Untersuchung erwarten darf. (Kap. 1—5.)

Der Urheber der Welt wird zunächst als der Gute bezeichnet. Als solcher kann er keinen Neid hegen. Schon durch diesen Gedanken von Gott unterscheidet sich der Platonismus wesentlich von der unter den Hellenen gewöhnlichen Vorstellung von Göttern, welche die Menschen wegen ihres Glücks beneiden und verhängnisvoll in deren Leben eingreifen, wenn es ihnen so vorkommt, als ob es diesen allzu gut gehe. Im Gegenteil war es die Absicht „des Guten", daß die Welt so gut und dadurch auch so glücklich wie möglich werden sollte.

Dies Ziel sollte dadurch erreicht werden, daß die Welt nach einem ewigen Urbild gebildet wurde, soweit wie möglich als ein Bild seiner selbst in seiner absoluten Vollkommenheit. Nach seinem Gleichnis schuf Gott die Welt. — Der Ursprung der Welt, d. h. die Welt, wie wir sie durch sinnliche Wahrnehmung kennen, ist denn dieser: „Gott nahm alles, was sichtbar, aber in Unordnung und in regelloser Bewegung war, brachte es aus Unordnung in Ordnung", und versah die so gebildete Welt mit einer

vernünftigen Seele. Dies ist es, was Platon unter Schöpfung versteht, nicht aber die Hervorbringung des Stoffes, von dem er sich ganz auf dualistische Weise vorstellt, daß Gott ihn *vorgefunden* habe, ohne daß gesagt werden kann, woher er sein ursprüngliches Werden hat. Diese dualistische Auffassung geht aber Hand in Hand mit einer Betrachtung der Gottähnlichkeit der Welt, die zunächst pantheistisch genannt werden könnte. Von der Welt heißt es, daß sie „vor allem dem Wesen am ähnlichsten sei, dessen Teil alles Lebende einzeln und seinen Gattungen nach ist; denn jenes umfaßt und schließt alles denkbare Lebende in sich, wie dieses Weltall uns und alle außer uns sichtbaren Geschöpfe." Auf *diese* Weise konnte die Welt „dem in jeder Beziehung Vollkommenen, welches alles von Natur ihm verwandte Lebende in sich faßt, möglichst ähnlich" werden. (Kapitel 6.)

Die folgenden Kapitel entwickeln näher die zwei Hauptmomente, die zusammen das Wesen des erschaffenen Daseins ausmachen. Das eine Moment ist die *Leiblichkeit*, das Sichtbare, das aus verschiedenen Grundstoffen besteht, die zusammenwirken in einer Vereinigung, die nur von dem aufgehoben werden kann, der ihr Urheber ist. Die Form der sichtbaren Welt ist die Kugelform, welche die vollkommenste ist, weil sie die Totalität ausdrückt. Ihre Bewegung ist eine doppelte und ebenso die vollkommenste: Die in sich abgeschlossene Kreisbewegung und die Achsenbewegung um sich selbst. (Kap. 7.)

Das zweite Hauptmoment der sichtbaren Welt ist die Weltseele, die Gott in deren Mitte anbrachte, und die von da aus alles durchdringt. Diese Seele (Psyché) ist ein zusammengesetztes Wesen. Das mußte sie sein, um ihre Bestimmung zu erfüllen: ein Bindeglied zu sein zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen dem Werdenden und dem Seienden, zwischen Natur und Geist. Dazu eignet sie sich, weil sie selbst teilhaft ist der zwei entgegengesetzten Naturen. Sie ist eine „Mischung" beider Teile. Diese Idee von der Weltseele ist somit ein bedeutungsvoller Versuch, den platonischen Dualismus zu überwinden: den Gegensatz von Idee und Wirklichkeit, von Geist und Stoff.

Das Höchste, was gesagt werden kann von dieser so gearteten, beseelten Welt, ist dies, daß sie dem Willen des Schöpfers zufolge „ein seliger Gott" geworden ist. (Kap. 8, 9.)

Ewig wie der Schöpfer ist die Welt als geformtes Dasein zwar nicht. Zeit ist nicht Ewigkeit. Die Zeit wurde mit der Welt und wird mit der Welt aufhören, wenn es wahr ist, daß die Welt aufgelöst werden soll. Auch konnte der Weltschöpfer nicht die Welt „völlig" sich selbst ähnlich machen mit Bezug auf seine Ewigkeit. Eine gewisse Gottähnlichkeit hat sie aber doch bekommen auch in dieser Beziehung. Ihre in sich selbst abgeschlossene Kreisbewegung ist ein Abbild der Ewigkeit. Die Zeit ist „das bewegliche Abbild der Ewigkeit."

Auf diesem Punkte hebt sich der Dialog zu hohem Flug in den schönsten Worten: „Als nun der Vater,

der es erzeugte, in dem Weltganzen, indem er es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah, ein Abbild der ewigen Götter erblickte, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, seinem Urbilde es noch ähnlicher zu gestalten." Unwillkürlich erinnern wir uns hier, was geschrieben steht: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut."* Und besonders von dem Menschen: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn."** (Kap. 10. 11.)

Nach diesem Blick auf das Weltganze geht der Verfasser zur Schilderung der Einzelwesen über. War das ganze ein Abbild von Gott, so wiederholt sich diese Gottesbildlichkeit in verkleinertem Maßstabe in diesen. Denn was die Welt ist im großen (Makrokosmos), das sind die Einzelwesen im kleineren (Mikrokosmos). Auch sie sind, wie die Welt, Zusammensetzungen (Synthesen) von gegensätzlichen Bestandteilen, ihr Werden, Sein und Bewegung sind wesentlich dieselben wie die der Welt. Das Ganze und das Einzelne sind Offenbarungen derselben göttlichen „Idee", die alles durchdringt, schöpfend, tragend, belebend.

Zuerst ist die Rede von den Sternen, die belebte Wesen sind mit Seele und Leib. Sie haben wie das Weltall eine doppelte Bewegung, um ihre Achse und in ihren kreisförmigen Bahnen, und werden mit jubelnden Chören von Tanzenden verglichen, ein Vor-

* 1. Mos. 1, 31.
** 1. Mos. 1, 27.

spiel von dem, was Platon an anderen Stellen äußert von den ewigen Harmonien oder von dem Weltall in Musik vor dem Thron des Höchsten. (Kap. 12.)

Im Menschen wiederholt sich die besprochene Synthese von verschieden gearteten, aber zusammenwirkenden Bestandteilen, von Seele und Leib. Die Menschenseele ist von dem Übriggebliebenen des Gemisches erzeugt, das zur Erzeugung der Weltseele benutzt worden war. Das Gemisch war aber nicht ganz rein. Dies ist der drastische Ausdruck für den doppelten Gedanken, daß die Menschenseele von demselben Wesen und derselben Natur ist wie die Weltseele, nur weniger vollkommen als diese. Alle Seelen sind unmittelbar gebildet von dem göttlichen Allvater. Sie sind „den Göttern ähnlich" und selbst etwas Göttliches.

Nachdem Gott den Seelen die Natur und die Gesetze des Weltalls gezeigt hatte, verteilte er sie, je nach ihrer Individualität, auf den für sie bestimmten Sternen. Hier haben die Seelen eine religiöse Aufgabe. Sie sollen Gott anbeten und ihm dienen. Um aber dazu immer mehr befähigt zu werden, müssen die Seelen auch eine moralische Aufgabe lösen. Es muß erinnert werden, daß die Menschenseele ebenso wie die Weltseele dem Platon zufolge nicht bloßer Geist ist, sondern daß sie auch ein Naturelement in sich birgt. Dieses Natürliche erfährt die Menschenseele als Sinnlichkeit. Diese mit ihren unmittelbaren Trieben und Gelüsten, überhaupt das Niedrigere in uns, das immer im Streit ist mit dem Geiste als dem Höheren, diese zu beherrschen, ist die moralische Auf-

gabe der Seelen. Dies ist der Weg zu einem Leben der Gerechtigkeit in der Anbetung und im Dienste Gottes. Ungerecht aber wird jede Seele, die sich beherrschen läßt von der Natur mit ihren Trieben und Gelüsten. Der Lohn jener Gerechtigkeit ist das selige Leben der Seele auf ihrem Stern. Die Strafe dieser Ungerechtigkeit ist ein Reinigungsprozeß, eine Seelenwanderung. Durch eine „zweite Geburt" wird die Seele mit der Natur des Weibes bekleidet, die niedriger ist als die ursprüngliche und gemeinsame männliche. Nach Umständen muß die Seele eine größere oder kleinere Anzahl verschiedener Daseinsformen im Tierreich durchgehen, bis sie endlich, völlig gereinigt, Herr ihrer niedrigeren Natur werden kann und dadurch ihre ursprüngliche Gerechtigkeit wiederzugewinnen vermag.

Unser seelisches Dasein haben wir unmittelbar von dem göttlichen Vater. Die Bildung der Leiber, wodurch „das Sterbliche vereinigt wurde mit dem Unsterblichen," hat er untergeordneten Gottheiten anvertraut. (Kap. 13. 14.)

Durch diese Verbindung mit dem Leibe ist unsere Seele stets der Gefahr der Verunreinigung und des Verderbens ausgesetzt. Das Mittel, sie rein zu erhalten, ist eine stets fortschreitende Erkenntnis, gefördert durch eine vernünftige Erziehung und namentlich durch die edelste Gabe Gottes an uns, die Philosophie. Diesem Gedanken folgt eine Reihe physiologischer Betrachtungen über den Menschenleib und dessen verschiedene Funktionen. (Kap. 15. 16.)

Wie der erste Teil des Werkes, so fängt auch der zweite Teil mit einer Einleitung und Gebet an. Die Faktoren bei allem Werden sind Vernunft und Notwendigkeit. Im ersten Teil wurde das Werden des Daseins durch Vernunft betrachtet. Nun wird der Übergang gemacht zur Betrachtung dieses Werdens als einer Wirkung der Notwendigkeit. Es sind die Elemente, die zusammen ein Reich der Notwendigkeit unter unveränderlichen Gesetzen bilden, und die jetzt in ihrem unmittelbaren und ursprünglichen Dasein betrachtet werden sollen.

Daß die Welt auf der einen Seite „durch Vernunft," auf der anderen Seite „durch Notwendigkeit" wurde, scheint zunächst eine widerspruchsvolle Aussage zu sein. Platon fühlt das Bedürfnis der Einheit. Und er glaubt sie zu finden in der Aussage, daß die Welt geworden ist durch eine Notwendigkeit, die der Vernunft gehorchen muß. (Kap. 17.)

Der Gegenstand der Untersuchung ist zunächst das Urelement, „ehe die Welt wurde", das heißt als geformtes Dasein wurde. Wie es sich ursprünglich verhielt mit den Hauptelementen „Feuer und Wasser, Luft und Erde", davon läßt sich nur mit dem Grade von Wahrscheinlichkeit sprechen, den die Schwierigkeit der Aufgabe uns gestattet. Denn nicht darf man verlangen, daß der Verfasser wagen sollte, „eine so große Arbeit zu übernehmen" wie die wäre zu sagen, „was die ursprüngliche Ursache aller Dinge gewesen sei." Dies werden wir also „unbesprochen liegen lassen". Dagegen läßt sich mit der Hülfe Gottes

und vielleicht mit größerer Wahrscheinlichkeit als früher etwas sagen über die ursprüngliche Art und Beschaffenheit des Urelementes. (Kap. 17.)

Was sich sagen läßt ist aber dies: Es gibt einen ewig daseienden Stoff, den Gott vorgefunden hat, und woraus er die Welt gebildet hat, eine bleibende Grundlage alles Werdens und aller Veränderungen. Dieser Stoff ist formlos, aber empfänglich für allerlei Formen wie der weiche Lehm in der Hand des Bildhauers. Es ist weder Feuer noch Wasser, weder Luft noch Erde, sondern enthält in sich den Keim zu allem diesen. Überhaupt: Alle einzelnen Dinge sind wechselnde Modifikationen, Verbindungen und Formen des ewig seienden Grundstoffes, dieser ewigen Natur (Physis), von der man leichter sagen kann, was sie nicht ist, als was sie sei. Vor der Welt war dieser Grundstoff da als ein Chaos ohne Ordnung und Verhältnismäßigkeit. Die Aufgabe des Schöpfers war es, das Ganze zu ordnen, Maß und Grenze für alles zu setzen und dergestalt die Welt zu bilden, den Gesetzen der Harmonie und der Schönheit gemäß. (Kap. 18. 19.)

Es war also ein gewissermaßen selbständiges Dasein, das Gott vorfand, als er an die Bildung der Welt schritt. Gewissermaßen. Denn wie der Verfasser im Anfang seiner Entwickelung die Notwendigkeit in eine gewisse Abhängigkeit von der göttlichen Vernunft stellte, so macht er am Ende derselben darauf aufmerksam, daß das elementäre Dasein keine absolute Unabhängigkeit hat, weil Gott bei der

Bildung der Welt den Stoff und alle seine Kräfte benutzt hat mit der Überlegenheit der Freiheit, so zwar, daß er „im ganzen Bau des Werdenden selbst die Ursache des Guten wurde." In allem Dasein ist also Gott der Urheber des Guten, er und nur er. So hatte Platon den Heiden gegenüber die gleiche Aufgabe wie der Prophet gegenüber Israel zu verkünden: „Dein Heil (also das Gute) ist von Gott, dein Verderben (also das Böse) von dir selbst." (Kap. 18—30.)

Der dritte Teil des Buches enthält zuerst eine nähere Betrachtung über den Menschen mit Bezug auf dessen „besseren Teil", den göttlichen und unsterblichen, und auf den „schlechteren Teil", den leiblichen und sterblichen. Darnach folgt eine ausführliche Betrachtung über unsere leiblichen Organe im gesunden und kranken Zustande und endlich über die Tierwelt.

Die Sünde des Menschen wird von leiblichen Ursachen abgeleitet in Verbindung mit schlechter Erziehung. „Niemand ist böse mit Willen." Damit scheint allerdings die Schuld und die Strafe beseitigt. Dem ist aber nicht so. Wir werden gleich wie früher, so auch künftig noch oft genug Gelegenheit haben und sehen, daß Platon sogar einen strengen Begriff von der Schuld und der gerechten Strafe des Menschen (besonders nach dem Tode) hat. Wenn dies eine Inkonsequenz ist, dann ist es die Inkonsequenz des sittlich reagierenden Gewissens.

Geheilt von den Übeln des Lebens werden wir durch Erkenntnis. Durch diese erreichen wir

überhaupt das Ziel des Lebens. Unsere Gedanken müssen in Übereinstimmung sein mit den Weltgedanken, die Gottes Gedanken sind. Sind wir ja doch selbst aus dem Geschlechte der Gottheit. Deshalb können wir auch die Weltgedanken verstehen. Durch aufmerksame Beobachtung der „Harmonien des Weltalls" werden unsere törichten, verworrenen Gedanken gesund und gut. „Der Denkende wird dem Gedachten ähnlich." Die Erkenntnis unserer selbst als Glieder in einem großen, harmonischen Weltorganismus macht uns gut und glücklich und führt uns dem Ziele entgegen.

Der Dialog schließt mit den Worten: „Indem dieses Weltganze sterbliche und unsterbliche Bewohner erhielt und davon erfüllt ward, wurde es selbst zu einem sichtbaren, das Sichtbare umfassenden Lebendigen, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, das Abbild des nur der Vernunft zugänglichen, der größte und beste, der schönste und vollkommenste, dieser einzige Himmel, der ein eingeborner ist." (Kap. 31—44.)

II.

Phädros.

Dieser Dialog trägt auch den Titel „Die Kunst der Rede." Tatsächlich verhält es sich so, daß er in eine praktische Betrachtung über die Kunst der Rede ausläuft und dabei die moralischen Forderungen darlegt, die man an einen Volksredner stellen muß.

Ein Grundgedanke durchzieht und beherrscht die gesamte Abhandlung, der Gedanke der Liebe. Gleich

im ersten Kapitel heißt es: „Der Gegenstand der Rede, womit wir uns beschäftigen, ist die Liebe." Es ist vor allem die Liebe, die die Quelle ist zu allem Leben, das reich, edel und glücklich sein will. Ohne sie ist ein höheres Geistesleben in Freiheit und Wahrheit überhaupt unerreichbar. Sie hat an allen Lebensverhältnissen Anteil, also auch an der „Kunst der Rede".

Der Dialog hat zwei Hauptteile. Beide schließen mit Gebet. Der erste Hauptteil umfaßt die ersten 38 Kapitel. Er fängt an mit der Vorlesung der Rede des Lysias.

Die Schilderung der Liebe, die hier geboten wird, scheint aus ethischer Gesinnung zu stammen, und die Lebensführung, die Lysias empfiehlt, zeichnet sich freilich durch Leidenschaftslosigkeit und Selbstbeherrschung aus. Eigentlich aber ist es nur die philiströse Klugheit des trockenen, egoistischen Hausverstandes, die dieses Leben beherrscht, der gegenüber sogar die unmittelbare, unreflektierte Sinnlichkeit berechtigt und gesund erscheint. (Kap. 1—12.)

Um die Dialektik der Liebe anschaulich zu machen, läßt Platon seinen Sokrates hier daran erinnern, daß es zwei Mächte sind, die in uns um das Übergewicht sich streiten: die angeborene sinnliche Begehrlichkeit und die erworbene Einsicht oder Verständigkeit, die nach dem Besten strebt. Nun ist es allerdings wahr, daß man der Begierde nicht folgen darf, denn durch sie wird das Leben zügellos. Der Gegenstand einer solchen zügellosen, leidenschaft-

lichen Liebe aber kommt dadurch zu großem Schaden an Gesundheit und Besitz, an Leib und Seele. Wir müssen uns in der Besonnenheit üben, indem wir uns von der Vernunft leiten lassen. (Kap. 13—19.)

Dies ist aber doch nur die eine Seite der Sache, der eine Faktor ihrer Dialektik. Bleibt man einseitig dabei stehen, so versündigt man sich gegen Eros. Das Leben darf nicht in lauter Verständigkeit aufgehen. Auch Eros fordert sein Recht. (Kap. 20.)

Um uns dies begreiflich zu machen, stellt Platon eine dreifache Betrachtung an, in deren Verlauf er a) darauf aufmerksam macht, daß etwas Unmittelbares, etwas Unreflektiertes sich in uns findet, was sein Recht fordert und nicht an sich böse ist; b) die Geschichte des menschlichen Seelenlebens erzählt einerseits in ihrem Verhältnis zur Weltseele, andererseits zur Gottheit; eine Darlegung, die hohes psychologisches Interesse beansprucht, bei welcher vieles vorkommt von selbständigem psychologischem Interesse; c) die Darstellung des Kampfes zwischen den streitenden Mächten in uns wieder aufnimmt und uns das Ergebnis des Kampfes zeigt, worin jeder der entgegengesetzten Faktoren sein Recht behält.

a) Es gibt Seelenzustände, bei welchen Vernunft und Reflexion zurücktreten. Deren Wirksamkeit wird zeitweise eingestellt, um Raum zu geben für unmittelbare Manie. Dieser Zustand ist kein Übel, sondern ein Gut. Denn „die größten Güter werden uns durch Manie zugeteilt." Die Orakelsprüche in Delphi, die Gabe der Weissagung, ja gewissermaßen selbst die

poetische Begeisterung beruhen mehr oder weniger auf Manie. Ist also die unmittelbare, unreflektierte Manie eine Göttergabe, dann ist hiemit überhaupt bewiesen, daß es etwas Unmittelbares in uns gibt, das als solches sein Recht und seine Gültigkeit hat. (Kap. 21—23.)

b) Jede Seele ist unsterblich. Denn sie ist das stets Bewegte. Die Seele bewegt aber sich selbst. Sie ist nicht nur das immer Bewegte, das als solches kein Ende hat, sondern auch das stets Bewegende, das als solches keinen Anfang hat. Die Seele scheint also ohne Anfang und unsterblich zu sein.

Jede Seele ist mit Kraft begabt, sich empor zu schwingen in das Reich des ewig Seienden, der Idee und der ewigen Schönheit. Bildlich gesprochen ist sie ein beflügeltes Wesen. Um in dem Bilde zu bleiben, verhält es sich aber hiemit so: Sie hat einen geflügelten Vorspann, zwei Pferde. Das eine Pferd ist schön, edel und gut. Bekommt es die Übermacht, dann schwingt sich die Seele aufwärts in das ewige Reich der Ideen hinein. Das zweite Pferd ist nicht gut. Es will abwärts in das Niedrige. Bekommt es die Übermacht, dann wird die Seele abwärts nach der Erde gezogen, wo sie einen irdischen Leib erhält.

Wir finden also hier den im Timäos ausgesprochenen Gedanken wieder, daß die Seele schon ursprünglich und wesentlich eine doppelte Natur hat: eine himmlisch göttliche und eine irdische, zu der Sinnlichkeit geneigte gehören ihrem Wesen an. Daher schreibt sich der menschliche Seelenkampf und die moralischen Schwan-

kungen. Ein Mensch kommt zu Fall. Seine Seele verliert ihre Schwungkraft und wird abwärts gezogen nach der Erde durch die niedrigere Natur, die unter dem Bilde des bösen Pferdes dargestellt ist. (Kap. 24 bis 26.)

Die Geschichte der Seele wird also diese: In ihrem ewigen vorzeitlichen Dasein hat sie, von der reinen Vernunft geleitet, ein Leben geführt in seliger Beschauung des ewig Seienden. „Das farblose, gestaltlose, untastbare, wirklich seiende Sein ist nämlich nur zu schauen, wenn Vernunft die Seele leitet." In ihrem Kreislaufe in allem Dasein „schauet sie die Gerechtigkeit an sich, sie schauet die Besonnenheit und schauet die Erkenntnis." Und diese Beschauung verschafft ihr die Befriedigung aller Bedürfnisse und ein unaussprechliches Wohlbehagen. (Kap. 27.)

Aus diesem himmlischen Dasein in seliger Beschauung des Seienden ist die Seele gefallen. Ihre Schwungkraft hat sie verloren und ist auf der Erde mit einem Leibe bekleidet worden. Der Mensch stirbt, wird wieder in einem anderen Leib geboren, seine Seele tritt eine Wanderung an zur Läuterung und Reinigung und kommt erst nach zehntausend Jahren zurück nach ihrer ursprünglichen himmlischen Heimat. Nur für wenige Auserwählte, nämlich die wahren Verehrer der Weisheit und der Schönheit, wird dieses purgatorische Dasein verkürzt.

„Jede Seele des Menschen hat ihrer Natur nach das Seiende geschaut." Durch den Fall ging die

Schwungkraft verloren. Die Erinnerung aber von dem, was in den himmlischen Gegenden gesehen wurde, bleibt übrig. Diese Erinnerungen fest zu halten, „ist nicht für jede Seele leicht." Es ist die Sache des Philosophen. Die Menge versteht ihn nicht, wenn er die Welt des Scheines und der Zeitlichkeit verläßt, um mit seinen Gedanken bei den himmlischen Erinnerungen zu verweilen. Sie betrachtet ihn als verrückt und gibt sich der Wollust hin, nur daran denkend, zu essen und trinken und Kinder zu zeugen — ein tierisches Dasein. (Kap. 28—31.)

c) Wir kommen nun zurück zu der Liebe. In der niedrigeren Welt der Sichtbarkeit, die doch nicht als ganz ideeverlassen gedacht wird, wird der Mensch auf das Schöne aufmerksam. Diese Schönheit zieht ihn an sich mit der unendlichen Macht des Idealen. Kein Wunder! Denn diese Schönheit ist nichts anderes als eine Ausstrahlung aus der idealen Welt der ewigen Schönheit, woher die Seele gekommen ist. Ihre Erinnerungen werden erweckt. Im Anfang versteht sie diese unmittelbare Anziehung nicht. Sie wird unruhig, fühlt zur selben Zeit Ängstigung bei einer Hingebung an das irdisch Sichtbare und ein unendliches Wohlgefallen an seiner Schönheit. Der Mensch findet nicht Ruhe des Tages, nicht Schlaf bei Nacht, wird von einer dunkeln, aber mächtigen Sehnsucht hingezogen, einer Sehnsucht nach dem wahrhaft Schönen, die es mit sich bringt, daß der Mensch den Vater und die Mutter, die Geschwister und die Freunde, kurz, alles vergißt, mit Ausnahme von diesem einen, das ihm

immer mehr zu dem einzig Notwendigen wird: das Schöne. (Kap. 31. 32.)

Es muß hier erinnert werden erstens, daß die Liebe zu dem ewig Schönen nicht verschieden ist von der Liebe zu dem ewig Guten, sondern damit unauflöslich verbunden — die berühmte griechische Kalokagathia — und dadurch schließlich zu dem höchsten Dasein, der ewigen und absoluten Idee. Zweitens muß man sich gegenwärtig halten, daß das, was als ein ästhetischer Prozeß hier geschildert wird, zugleich eine sittliche Forderung an die Seele ist. Sie soll das Schöne, das Gute, das Wahre über alle Dinge lieben, so daß sie dabei Vater, Mutter, Freunde und alles, was wirklich ist, vergißt, um zu einem völlig menschenwürdigen Dasein zu gelangen. Wie im Christentum ist im Platonismus die Liebe eine Grundforderung des sittlichen Lebens. „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele . . . dies ist das größte und erste Gebot."* Und Jesus Christus hat gesagt: „Wer Vater oder Mutter mehr als mich liebt, ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr als mich liebt, ist meiner nicht wert."**

Diese Gedanken werden durch das Folgende bestätigt. Die wahre Liebe ist nämlich etwas anderes und viel mehr als die „Leidenschaft", die „die Menschen Liebe nennen" (Kap. 32) — etwas ganz Unmit-

* Matth. 22, 37. 38.

** Matth. 10, 37.

telbares und Unreflektiertes. Von der wahren Liebe heißt es bei Platon, daß jene unklare Sehnsucht allmählich sich zu einem bewußten Kampf zwischen Vernunft und Sinnlichkeit entwickelt. Bei dem „Wagenlenker" in dem benützten Bild von den zwei Pferden dürfen wir vielleicht an die höhere Intelligenz, an den Geist denken in seinem Unterschied sowohl von dem Seelischen wie von dem Leiblichen. Das eine Pferd stürzt keck auf den schönen, geliebten Gegenstand los und nötigt sowohl den Wagenlenker wie das andere Pferd mitzufolgen. Diese leisten zwar Widerstand. Aber siehe! Der Schönheit gegenüber gestellt, wird der Wagenlenker von einer heiligen, anbetenden Scheu ergriffen, indem ihm das Wesen der ewigen Schönheit in Erinnerung gebracht wird. Die erscheinende (phänomenale) Schönheit in ihrer Unmittelbarkeit ist also betörend. Angeeignet aber und verklärt durch die göttliche Erkenntnis des Geistes wird sie eine Offenbarung des Ewigen. Nach diesem Anblick führt der Wagenlenker sein Gespann zurück und zwingt nunmehr das widerspenstige Pferd, seinem Willen zu folgen. Und jetzt erst hat er es in seiner Gewalt. (Kap. 33—38.)

Auf diese Weise kommen Vernunft und sinnliche Wahrnehmung zu ihrem Recht und behaupten ihre Gültigkeit in einer höheren Einheit der Liebe. Diese Liebe wird schließlich, wie früher gesagt, eine Liebe zu der Idee, eine Sehnsucht, diese in ihrer Reinheit anzuschauen. Die „Idee der Ideen" ist aber, wie wir später sehen werden, Gott.

Die wahre Liebe führt also zum Anschauen Gottes als der ewigen Schönheit und der ewigen Wahrheit, und dieses Anschauen erfüllt die Seele mit Seligkeit, wie es geschrieben steht: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."* Es läßt sich — mutatis mutandis — nicht verkennen, daß der Platonismus auch hier sich einem der erhabensten Gedanken des Christentums annähert oder darnach greift.

Das Christentum fordert: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben. Das ist das erste und das größte Gebot." Es fordert aber auch: „Ein zweites ist diesem ähnlich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."** Und unser Heiland lehrt uns in der Parabel von dem barmherzigen Samaritan, daß die Nächstenliebe nicht nach Freunden, Verwandten oder nach Feinden fragen soll, sondern vor allem nach diesem einen: wer unserer Liebe bedürfe."*** Er sagt auch: Wenn du zum Gastmahl einladest, „dann lade nicht deine Freunde oder deine Brüder oder Verwandte oder reiche Nachbarn ein . ., sondern Arme, Krüppel, Lahme und Blinde."† Platon sagt auf seine Weise: „Bei besonderen Gastgelagen sind nicht Freunde einzuladen, sondern die Almosen Heischenden und reichlicher Sättigung Bedürftigen." Diese, sagt er weiter, „werden zufriedene Gäste sein . . . und vieles Gute

* Matth. 5, 8.
** Matth. 22, 38. 39.
*** Luk. 10.
† Luk. 14, 12 ff.

auf ihn herabflehen." (Kap. 8.) Und der Heiland sagt: „Machet euch Freunde mittels des ungerechten Reichtums, damit sie, wenn ihr abscheidet, euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen."* Die Gedanken, ja selbst zum Teil die Ausdrücke sind ganz merkwürdig ähnlich.

Daß Platon vor Christus im Besitz sein sollte von dem ganzen und vollen Begriff der Liebe und ihrer Bedeutung ist ja nicht wohl denkbar. Erwägen wir aber, daß sie schon bei ihm als die unentbehrliche Bedingung für ein glückliches und menschenwürdiges Leben gilt, dann liegt es nahe genug zu glauben, daß der Apostel Paulus in ihm einen wohlvorbereiteten Schüler gefunden hätte, wenn er schreibt: „Die größte (der Tugenden) ist die Liebe;" und: „Hätte ich die Liebe nicht, dann wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle."**

Der Gegenstand im zweiten Teile des Dialoges ist die ewige Wahrheit. Der praktische Zweck ist zu beweisen, daß die Erkenntnis der Wahrheit für den angehenden Redner notwendig ist im Gegensatz zu denen, die meinten: „Der zukünftige Redner müsse nicht notwendig, was wahrhaft gerecht sei, erlernen, sondern was der Menge, die entscheiden wird, so erscheine, noch das wahrhaft Gute und Schöne, sondern was so erscheinen werde." Eigentümlich ist hier namentlich die Bemerkung, daß nicht nur die Männer der Tat, sondern auch die der Rede ihre Wirksam-

* Luk. 16, 9.

** I. Kor. 13, 1. 13.

keit mit dem Zweck vor Augen einrichten müssen, wie sie sich „der Gottheit am wohlgefälligsten bewähren können." Also: alles in unserem Leben, auch die Beredsamkeit, soll ein Gottesdienst sein. Das ist eine erhabene Auffassung, die eines christlichen Kanzelredners nicht unwürdig wäre.

Das Ganze schließt mit einem schönen Gebet an die Gottheit, daß er (der Sprechende: Sokrates) „schön werde von innen, und daß sein Äußeres seinem Innern entsprechend sei." Er betet nicht um irdischen Reichtum, sondern darum, daß Weisheit sein Reichtum sei. (Kap. 39—64.)

Weisheit aber wird nicht erworben ohne Liebe zur Wahrheit. So lehrt auch ein berühmter christlicher Denker (Pascal): Die menschlichen Dinge liebt man nicht, ohne sie zu erkennen. Die göttlichen Dinge erkennt man nicht, ohne sie zu lieben.

III.

Phädon.

Der Dialog Phädon enthält die Gedanken Platons von dem Leben der Seele nach dem Tode. Die Tendenz ist darzutun, daß für den Guten und Weisen, für den wahren Philosophen der Tod kein Übel ist, sondern eine Erlösung aus dem Elend dieses Lebens und ein Eingang in die Gemeinschaft Gottes, die ein heiliges und seliges Leben ist. Der Gute soll auf Erden ein sterbendes Leben führen, das heißt: Seine Aufgabe muß es sein, der Sinnlichkeit mit ihrer

Unreinheit abzusterben, um bereit zu sein, durch den Tod in die jenseitige Seligkeit einzugehen.

Wie verschieden ist dieser Zug von Askese von jener Vorstellung morgenländischer Systeme, die in der Askese nur ein langsames Absterben des ganzen Menschen sehen, das mit dem Verschwinden der Persönlichkeit in Gott als dem Allleben (Brahma) endigt, oder mit ihrem völligen Verschwinden aus dem Dasein (Nirwana des Buddhismus). Platon zufolge hat die Seele ein ewiges Dasein als Persönlichkeit.

Phädon, der bei dem Tode des Sokrates zugegen war, erzählt von dessen letzten Stunden im Gefängnis. „Nicht Mitleid, sagt er, ergriff mich als Zeugen des Todes eines mir befreundeten Mannes; erschien mir doch der Mann in seinen Reden und seinem Wesen, indem er so getrosten und edlen Sinnes dahinschied, glücklich, so daß von ihm, selbst als er im Begriff war, nach dem Hades hinabzugehen, mich bedünkte, das geschehe nicht ohne göttliche Fügung, und er werde auch, dort angelangt, wenn irgend sonst einer, sich wohl befinden. Deshalb ergriff mich durchaus kein Gefühl des Mitleids, wie sichs wohl erwarten läßt bei jemandem, der einem Trauerfall beiwohnt, noch auch umgekehrt Freude, da wir doch wie gewöhnlich, mit Philosophie uns beschäftigten: sondern ich befand mich in einem ganz seltsamen Zustande und einer ungewohnten Mischung von Lust und Trauer, wenn ich bedachte, daß der Mann im Begriff sei, alsbald sein Leben zu enden. Bei unserem Eintritt fanden wir nun den Sokrates eben entfesselt und

Xantippen, die sein Knäbchen hielt, bei ihm sitzend. Als uns Xantippe erblickte, jammerte sie auf und sagte ungefähr in der Weise der Frauen: Ach Sokrates, jetzt werden deine Freunde zum letzten Male dich begrüßen und du sie. Und Sokrates blickte auf den Kriton: Lieber Kriton, sagte er, bringe doch jemand diese nach Hause. Und einige von den Dienern des Kriton führten sie weg, indem sie aufschrie und sich zerschlug. Sokrates aber erhob sich auf seinem Lager, und so auf dem Bett sitzend, sprach er mit seinen Freunden. (Kap. 1—7.)

„Wenn ich nicht, so sagt er, glauben würde, zu anderen weisen und gütigen Göttern zu kommen und dann auch zu verstorbenen Menschen, besser als die hier lebenden, dann wär's wohl unrecht, wenn ich über meinen Tod keinen Verdruß empfände. Nun aber seid überzeugt, daß ich zu wackern Männern zu kommen hoffe. Daß ich aber auch zu Göttern als sehr guten Herren kommen werde, das möchte ich, wenn irgend etwas mit Gewißheit, hier behaupten." Auch für Platon ist die Hoffnung des ewigen Lebens eine Hoffnung von Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes und seiner Heiligen. Mit dem Apostel hofft er „immerdar bei dem Herrn"* zu sein und in „die Gemeinde der Erstgeborenen"** zu gelangen. „Der Mann, der sein Leben mit dem Streben nach Weisheit hinbrachte, hegt ganz natürlich getrosten Mut, wenn er zu sterben im Begriff ist,

* I. Thess. 4, 17.

** Hebr. 12, 23.

ihn erfüllt die große Hoffnung, er werde dort die höchsten Güter erlangen." „Es scheinen die übrigen Menschen nicht zu bemerken, daß das Treiben derjenigen, die sich eben in richtiger Weise mit Philosophie beschäftigen, auf nichts anderes gerichtet ist, als auf das Sterben und den Tod." Der Philosoph *sehnt sich* nach dem Tode, wie der Apostel sagt: „Sterben ist mein Gewinn."* Seine Bestrebungen in diesem Leben gehen eben darauf hinaus, sich von dem Leiblichen, der Sinnlichkeit, ihrer Macht und ihren trüben Ansteckungen zu befreien, „seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Körper zu entbinden." So hat auch der Apostel geseufzt: „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?** Der Gute jagt nicht nach Befriedigung seiner sinnlichen Gelüste, die seine Seele nur verunreinigen; sondern er sorgt für seine Seele. Denn „was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet?"*** (Kap. 8—11.)

„Wenn also, fuhr Sokrates fort, das richtig ist, so steht sehr zu hoffen, daß, wenn einer dahin gelangte, wohin ich wandere, er dort, wenn irgendwo sonst, das erlangen werde, um was wir im vergangenen Leben uns so sehr bemühten; so daß der mir jetzt gebotene Umzug auch von einem andern mit

---

* Phil. 1, 21.
** Röm. 7, 24.
*** Mark. 8, 36.

froher Hoffnung angetreten wird, der da glaubt, er habe eine gleichsam geläuterte Denkkraft sich erworben." „Ergibt sich nun nicht das als Läuterung, wovon wir längst schon sprachen, die möglichst strenge Trennung der Seele vom Körper und das Gewöhnen derselben, aus dem Körper von allen Seiten her sich in sich selbst zu sammeln und zu vereinen und möglichst, sowohl in dem jetzigen als in dem zukünftigen Zustande, den Fesseln des Körpers gleichsam entbunden, in sich selbst heimisch zu sein?"

Eine solche „Entfesselung und Trennung der Seele vom Körper" ist eben der Tod.

„Wäre es also nicht lächerlich, wenn jemand, der, während er lebte, sein Leben so einrichtete, daß er dem Todsein möglichst nahe kam, dann, wenn das wirklich ihn bedrohte, darüber verdrießlich würde?"

Nun gibt es zwar viele, die Begeisterung fühlen für den ruhigen und tapferen Ausgang des Weisen aus der Welt. Aber ihre Begeisterung und Tapferkeit ist nicht von der rechten Art. Der Weg nach dem Ziele führt durch so viele Entsagungen, so viele schmerzliche Selbstverleugnungen, daß sie müde und mutlos werden und das Ziel verfehlen. Denn immer ist es so: „Es gibt der Thyrsosträger viele, der vollständig Eingeweihten aber nur wenige." (Kap. 12. 13.)

Jesus Christus sagt: „Weit ist die Pforte und breit der Weg, der in das Verderben führt, und viele sind, die durch dieselbe eingehen. Wie enge ist die

Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden."*

Die Freunde des Sokrates wünschen seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu hören.

Die Möglichkeit eines Daseins der Seele ohne den Leib sucht er durch die Annahme ihres Vorausdaseins (Präexistenz) zu beweisen. Das Vorausdasein beweist nämlich angeblich, daß das Dasein der Seele vom Leibe unabhängig sei.

Ist aber eine solche Annahme stichhaltig? Sokrates (Platon) meint ja: Es muß die Seele wirklich existiert haben, ehe sie in die Leiblichkeit eintrat. Diese Annahme wird namentlich durch den sokratischen Satz begründet, daß alle Erkenntnis in diesem Leben eigentlich auf Erinnerung beruht. Versteht man nämlich die sokratische Hebammenkunst (Mäeutik) des richtigen Fragens, dann erfährt man, daß die Menschen ihre Einsichten in sich haben, und daß es nur gilt, sie hervorzuholen und sie ihnen so bewußt werden zu lassen. Haben wir aber unsere Einsichten schon unmittelbar bei unserer Geburt, dann, so folgert man, müssen wir sie vor unserer Geburt bekommen haben. Etwas zu erkennen wird also eigentlich soviel heißen, als sich auf etwas erinnern, das die Seele sich in einem früheren Dasein angeeignet hat. (Kap. 14—71.)

Alle Erkenntnistätigkeit beruht also darauf, daß wir die Phänomene vergleichen mit dem Begriff

* Matth. 7, 13, 14.

von dem Wesen der Dinge, den wir uns in einem früheren Dasein angeeignet haben. Es existiert nämlich eine Idee der Dinge. Das Gute, das Schöne hat ein ewiges, selbständiges, ideales Dasein, das das wahre Wesen (usia) der Dinge darstellt. Diese Idee hat die Seele einmal geschaut, und ihre Erkenntnis besteht darin, daß sie sich der Idee entsinnt, wenn sie in der Welt der Endlichkeit ihrer erfahrungsmäßigen Abbilder gewahr wird. (Kap. 22.)

Es war indessen nicht das Vorausdasein der Seele, von dem die Freunde Bescheid wünschten, sondern von ihrem Dasein nach dem Tode. Sokrates ergänzt deshalb seinen Beweis für die Möglichkeit eines solchen Daseins mit Beweisen für seine Wirklichkeit. Er vertieft sich in das Wesen der Seele und holt daraus seinen Beweis. Die Seele ist ihrem Wesen nach eine. Sie ist einfach, nicht zusammengesetzt. Daraus wird gefolgert, daß sie nicht aufgelöst werden kann. Sie ist also unauflöslich, das heißt unvergänglich, während die Dinge der Sichtbarkeit vergänglich sind, eben weil sie auflöslich sind. Sie sind nicht einfach, sondern ihrem Wesen nach zusammengesetzt. — Seine volle Kraft sucht jedoch der Beweis in der Erwägung, daß die Seele ihrem Wesen zufolge mit den ewigen Ideen verwandt ist. Diese Ideen, von denen wir wissen, daß Platon ihnen selbständiges Dasein zuschreibt, sind nämlich das reine, einfache, nicht zusammengesetzte und unauflösliche Sein. Sie sind aber auch göttliche Ideen. Die Seele ist also unauflöslich und unsterblich, weil sie des

Geschlechts der Gottheit ist. Unsterblich ist sie wie die göttliche Idee, oder, man darf es wohl sagen, wie Gott. (Kap. 23—28.)

„Wir sind seines Geschlechts".* So hat vierhundert Jahre nachher in demselben Athen der Apostel Paulus in seiner Rede an die Griechen von dem Adel der Menschenseele gesagt.

Von dem Leibe befreit, strebt die Seele zu dem hin, dem sie verwandt ist. Ist sie in diesem Leben von der Sinnlichkeit unbefleckt geblieben, dann kommt sie dorthin, „wohin unverzüglich, so es Gott gefällt, auch meine Seele wandern muß," zu „einem guten und verständigen Gott." Sie strebt unwillkürlich nach dem Göttlichen, weil sie das sucht, das ihr ähnlich ist. Und dann will sie glücklich leben, d. h. frei von Irrtum und Unwissenheit, von Furcht und wilden Gelüsten.

Die ewige Seligkeit, die somit für den Guten eintritt, der die Gottähnlichkeit seiner Seele rein bewahrt hat, ist also kein willkürlicher Lohn, der in keinem bestimmten Verhältnis steht zu ihrem moralischen Leben, sondern das unmittelbare Ergebnis eines wirklich moralischen Lebens. Es ist dieser Begriff von einem inneren, notwendigen Zusammenhange zwischen dem sittlichen Leben und einem jenseitigen Lohn, den Platon ausgedrückt hat durch die unmittelbare Anziehung der Seele in die himmlische Sphäre des Göttlichen hinein, wo sie sich

* Apostelgesch. 17, 28.

zu Hause fühlen wird, weil sie dort das findet, was ihr ähnlich ist, und womit sie verwandt ist. (Kap. 29.)

Die Seele kann aber auch ihre Gottähnlichkeit verlieren. Sie kann befleckt und unrein werden. Das geschieht, wenn sie sich dem sinnlich Leiblichen hingibt. Wer seine Sinnlichkeit pflegt, seine Gelüste herrschen läßt und für das Sehen, Fühlen, Essen, Trinken lebt, dessen Seele wird „von dem Körperhaften durchdrungen", dessen Seele scheidet von hinnen mit dem, „was an ihr der Verkehr mit dem Körper und das Heften an ihm als unzertrennlich erzeugte." „Das müssen wir aber für etwas Niederdrückendes und Beschwerendes halten." Ganz natürlich wird eine solche Seele in das Niedrige hinabgezogen. Ihre Strafe ist also auch keine willkürliche, sondern das unmittelbare Ergebnis des bösen Lebens dieser Menschen. In dem Niedrigen, in der Sinnlichkeit befinden sie sich wie in ihrem natürlichen Element. Hier werden sie wieder an Leiber gebunden, und die Seelenwanderung fängt an. (Kap. 30, 31.)

Diese Vorstellungen von einem natürlichen Verhältnis zwischen dem sittlichen Leben des Menschen und dem Lohn oder der Strafe sind durchaus verschieden von den von Alters her herrschenden Vorstellungen von einem Schicksal, das jedem Sterblichen sein Los bereitet in rechtloser Willkürlichkeit und Grausamkeit. Fast ganz platonisch lautet es hingegen, wenn der Apostel Paulus schreibt: „Was der Mensch sät, das wird er auch ernten. Wer im Fleische sät, der wird von dem Fleische auch das Verderben ernten,

wer aber im Geiste sät, der wird von dem Geiste ewiges Leben ernten." *

Von der Seelenwanderung aber verschont zu werden und „zu dem Geschlecht der Götter zu gelangen, das dürfte keinem anderen als dem wißbegierig der Weisheit Nachstrebenden und durch sie geläutert vom Leben Scheidenden gestattet sein." „Die Menge" der Menschen ist freilich unrein." Es gibt aber doch Heilige, Reine auf Erden, von welchen schon bei ihrem Hinscheiden gesagt werden kann: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."** (Kap. 32—34.)

Sokrates meint also nicht nur ruhig, sondern froh sterben zu können. Er vergleicht sich mit den Schwänen, von denen es heißt, daß, „wenn sie fühlen, daß sie sterben müssen, sie ihre Stimme am meisten und vorzüglich erheben, erfreut, daß sie im Begriffe sind, zu dem Gotte hinzuziehen, in dessen Dienst sie stehen. Die Menschen aber dichten aus eigener Todesfurcht auch den Schwänen Falsches an und behaupten, diese ließen den letzten Gesang nur aus Betrübnis über ihren Tod ertönen. Aber „als dem Apollon geweiht, besitzen sie, denk' ich, das Sehervermögen und singen, weil sie die im Hades bevorstehenden Güter vorauswissen, und freuen sich an jenem Tage vor allen anderen ihres früheren Lebens Aber auch ich sehe mich für einen Schicksalsgenossen

* Gal. 6, 7. 8.
** Matth. 5, 8.

der Schwäne und einen demselben Gotte Geweihten an und glaube ebensogut wie sie die Sehergabe von meinem Herrn empfangen zu haben, und nicht mißmutiger wie sie von dem Leben zu scheiden." In dieser Weise hält Sokrates nun, als er sterben soll, froh seinen Schwanengesang.

„Tod, wo ist dein Stachel, Tod, wo ist dein Sieg?"*

Die Freunde finden alles dies sehr schön und möchten es gern glauben. Und doch: „Über dergleichen Dinge in dem jetzigen Leben zu einer deutlichen Einsicht zu gelangen, halte ich entweder für unmöglich oder doch für sehr schwierig." „In bezug auf diese Dinge müsse man . . . die beste und am schwierigsten zu widerlegende menschliche Ansicht darüber ergreifen und von dieser getragen, wie jemand einem Floße sich anvertraut, durch das Leben hindurch schiffen, falls nicht jemand imstande ist, in sicherer und gefahrloser Weise, auf einem zuverlässigeren Fahrzeuge, diese Fahrt zurückzulegen." Ein solches wäre „ein göttliches Wort" (Logos theios). (Kap. 35.)

Wahrlich, ein ergreifender Ausdruck für die Sehnsucht der Menschenseele nach einer göttlichen Offenbarung.

Die Freunde haben ihre Zweifel. Mit der Ruhe, Milde und Freundlichkeit der wahren Überlegenheit sucht Sokrates die Zweifel zu widerlegen. (Kap.

* I. Kor. 15, 55.

36—38.) Bei diesen Verhandlungen wollen wir hier nicht verweilen. Im allgemeinen, heißt es, dürfen wir nicht wegen Schwierigkeiten an der Wahrheit zweifeln. Wir dürfen nicht dem Gedanken Raum geben, daß es nichts an und für sich Wahres und Sicheres gäbe, wenn es auch seine Schwierigkeiten hat, es zu erkennen. Dagegen veranlassen uns diese Verhandlungen zu bedenken, daß wir selbst noch nicht ganz vernünftig sind. Ist das ein gemeinsames Los hienieden, dann darf es uns nicht verwundern, daß Zweifel entstehen können, und daß die Wahrheit uns nicht immer so einleuchtend und gewiß wird, wie wir es wünschen möchten. (Kap. 39. 40.)

Was uns vor allem interessieren muß in den Schlußkapiteln des Buches ist die nähere Entwickelung der Vorstellungen von dem Schicksal der Seele nach dem Tode. „Man sagt ja, daß jeden Gestorbenen derselbe Schutzgeist (Dämon), dem jeder im Leben anheimfiel," „nach dem ihm angemessenen Aufenthalt" führt.

Die Verstorbenen werden in drei Klassen eingeteilt:

1. „Diejenigen, deren Leben als ein ausgezeichnet heiliges anerkannt wurde, und die, von dem Aufenthalt in der Erde und wie aus einem Kerker befreit, hinauf zur reinen Wohnstätte gelangen . . . Diejenigen nun unter diesen, welche durch das Streben nach Weisheit sich zur Genüge läuterten, leben hinfort ganz ohne Körper und gelangen zu noch schöneren Wohnsitzen als jene, welche

zu ſchildern weder leicht noch jetzt wegen Kürze der Zeit geſtattet iſt." Dieſe „Heiligen" werden alſo mit einem Daſein der „Reinigung" und der „Buße" verſchont.

2. Die, welche „die Mitte hielten", „von denen man erkannte, daß ſie zwar große, aber ſühnbare Verbrechen begingen, ſich ihr übriges Leben hindurch aber reuig zeigten," müſſen zwar notwendig Strafe leiden. Aber gereinigt und geläutert durch die „Buße, die ihnen von den Richtern auferlegt worden war", „ſteigen ſie aus (sc. aus dem Fahrzeug des Acheron) und ſind ihrer Leiden ledig." Sie werden gerettet. Die mythiſche Form für dieſe Vorſtellung von einem Purgatorium iſt die öfter beſprochene Seelenwanderung.

3. „Diejenigen aber, deren Zuſtand wegen der Größe ihrer Verbrechen als ein unſühnbarer erkannt wird . . . ſchleudert ihr verdientes Schickſal in den Tartaros, den ſie nie wieder verlaſſen."

„Gewiß aber ziemt es ſich in Rückſicht auf das, was wir erörterten, alles aufzubieten, um im Leben der Tugend und Einſicht teilhaftig zu werden, denn herrlich iſt der Preis und groß die Hoffnung." (Kap. 41—62.)

Dieſer Abſchnitt iſt im Hinblick auf die ganze antike Welt der merkwürdigſte Ausdruck des allgemein menſchlichen Bedürfniſſes nach dem, was die Kirche in ihrer Lehre von „den letzten Dingen" (de novissimis) darbietet. Es gibt Heilige auf Erden. Dieſe ſind unmittelbar bei ihrem Hinſcheiden dazu vorbereitet

und geeignet, in den Himmel einzugehen, Gott anzuschauen und durch dieses Anschauen selig zu werden. — Unter den übrigen Menschen gibt es solche, die in unheilbarer Verstocktheit für den ewigen Tod reif sind. — Es gibt aber auch eine Schar solcher, die für den Himmel freilich nicht rein genug sind, die aber doch zu gut sind für die Hölle. Sie sind allerdings krank, aber heilbar. Ihre Krankheit ist nicht die „Krankheit zum Tode", und sie werden für den Himmel vorbereitet durch sühnende und läuternde Leiden (das Purgatorium).

Ein gründlicher Platonforscher schreibt mit Bezug auf dessen Lehre von „den letzten Dingen": „Man darf sagen, daß Platon auf diesem Gebiete erreicht habe, was tiefes Denken, mit unerschütterlichem Glauben an die Macht der sittlichen Ideen gepaart, erreichen konnte, ehe noch die mächtige Stimme dessen erschollen war, der die Auferstehung und das Leben ist." Durch seine „reinere Auffassung des Todes wurde Platon der größte Vorläufer des Christentums."*

„Freilich", heißt es weiter bei Platon, „zu behaupten, daß es sich so verhalte, wie ich es dargestellt habe, kommt einem verständigen Manne nicht zu; daß es aber so oder in ähnlicher Weise um unsere Seelen und ihren Aufenthalt bestellt ist, diese Meinung scheint mir angemessen und wert, es

* Karl Steinhart, Platons sämtliche Werke, Bd. IV, Leipzig 1854, S. 431, 456.

auf den Glauben hin, daß dem so sei, zu wagen: Denn das Wagnis ist ein rühmliches, und man muß so etwas wie einen Zauberspruch sich selbst vorsagen." „Aus diesen Gründen also muß derjenige hinsichtlich seiner Seele getrosten Muts sein, welcher im Leben um die Genüsse des Körpers und um dessen Schmuck als um ein ihm Fremdartiges sich nicht kümmerte, sondern den Wonnen des Forschens sich hingab, und der, nachdem er seiner Seele nicht einen ihr fremdartigen, sondern eigentümlichen Schmuck verlieh, den der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheits- und Wahrheitsliebe, in solcher Stimmung der Wanderung nach dem Hades entgegensieht, um sie anzutreten, sobald ihn der verhängnisvolle Tag ruft." In dieser Stimmung geht denn auch Sokrates dahin mit der Hoffnung, „irgend einem Glück der Seligen entgegenzueilen."

So die Hauptgedanken. Platon scheint aber nicht nur die Absicht gehabt zu haben, die Gedanken darzustellen, sondern auch ein praktisches Beispiel dafür zu bieten, wie der Weise ruhig stirbt. Deshalb hat er zuletzt eine warme, schöne, ergreifende Schilderung von dem Weggang des Sokrates gegeben. Er spricht freundlich mit dem Diener, der ihm den Giftbecher reicht, und wünscht ihm ein glückliches Leben. Der Diener entfernt sich weinend. Der Sonnenuntergang ist nahe. Sokrates trinkt das Gift mit der größten Ruhe, nachdem er gesagt hat: „Wohl geziemend ist es, zu den Göttern zu flehen, daß die Umsiedelung von hier nach dort glücklich ausfalle,

und so flehe denn auch ich darum und wünsche, daß ich Erhörung finde." Die Freunde können sich der Tränen nicht enthalten. Sie weinen heftig. Sokrates aber sagt: „Was macht ihr doch, ihr seltsamen Menschen? Ich habe stets gehört, es gezieme sich, unter guten Wünschen zu sterben." Er wird ja jetzt geheilt werden von den Krankheiten des Lebens. Deshalb sollen die Freunde dem Gott der Heilkunde ein Opfer bringen. Dies waren seine letzten Worte. Kriton drückte ihm die Augen zu. (Kap. 63—66.)

IV.

Symposion.

Sokrates und seine Freunde sind zu einem Gastmahle, einem „Trinkgelage" im Hause des Agathon versammelt. Die Versammelten beginnen auch hier mit einem Akt der Frömmigkeit, einem Trankopfer und einem Lobgesang auf die Gottheit. Man ist darüber einig, daß man im Genusse das rechte Maß nicht überschreiten will. Der Genuß soll mehr ein geistiger als ein leiblicher sein. Jeder „müsse, der Reihe nach, eine Lobrede, so schön er kann, auf den Eros halten," den Gott der Liebe. Sokrates will gern zuhören und lernen. Seine Weisheit, meint er, sei dürftig genug. Besonders gefällt es ihm, etwas von der Liebe zu hören. Denn diese ist in der Tat der Mittelpunkt seiner Philosophie. (Kapitel 5.)

Die erſte Rede hält Phädros: „Eros iſt ein großer Gott und bewundert unter Menſchen und Göttern," „der größten Güter Urheber" und der einzige rechte Führer durch das Leben. Und eine gewaltige Kraft iſt er. Die gewaltigſte unter allen. Ein Heer von Menſchen, die alle von der Liebe begeiſtert wären, wäre nicht nur unüberwindlich, ſondern es würde alle beſiegen. Aus Liebe gehen Männer und Frauen für einander in den Tod. So Alkeſtis für ihren Gatten. Vor allem iſt die Liebe der Gottheit wohlgefällig. „Die Götter halten vor allem den Eifer und wackeren Mut der Liebe in Ehren." Der Liebende iſt „von Gott begeiſtert." (Cf. Der Liebende iſt „aus Gott geboren."*) Eros iſt alſo der vorzüglichſte Gott. Er führt die Menſchen zur Tugend und zum Glück im Leben und nach dem Tode. (Kap. 6—7.)

Die Rede des Pauſanias. Es gibt nicht nur einen Eros, ſondern einen doppelten, und es gilt „zu beſtimmen, welcher zu loben ſei". Das iſt „nur derjenige, der zu einer ſchönen Liebe uns antreibt." Das Lieben an ſich verdient weder Lob noch Tadel. Nur die edle Liebe verdient Lob. Edel iſt es aber nicht, „den Körper mehr als den Geiſt zu lieben." Eine edle Seele aber zu lieben iſt wahre, zuverläſſige Liebe, die nicht von dem einen zu dem andern hinflattert, je nachdem die Blumen des Körpers verwelken. Offenbar iſt es überhaupt nicht das Ge-

* I. Joh. 4, 7.

fühl, sondern der sittlich bestimmte Wille, der in diesem Begriff der Liebe das Überwiegende ist. „Der Tugend wegen und um besser zu werden, jedem in jeder Sache dienstbar zu sein — nichts ist rühmlicher als das." (Kap. 8—11.) — Diese sittliche Auffassung der Liebe, nicht wesentlich als Gefühl und Genuß, sondern als sittlich religiöses Verhalten erhält erst von Jesus Christus ihre volle praktische Definition, indem er sagt: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist's, der mich liebet;"* „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten."**

Die Rede des Eryximachos. Der Mann ist Arzt. In seiner Rede stellt er sich auf den Standpunkt der Naturwissenschaft, besonders auf den der Heilkunde. Durch eine Unterscheidung hatte Pausanias einen Versuch gemacht, den Begriff der Liebe, von einer Seite gesehen, zu begrenzen. Eryximachos betrachtet ihn von einer anderen Seite und macht einen wichtigen Versuch, den Begriff zu erweitern. Sein Blick schwebt hinaus über „all' Dasein" (en pasi tois usi). Hier wird er überall einer Zweiheit entgegengesetzter Kräfte und Elemente gewahr, die darnach streben, in Einheit und Harmonie sich zu vereinigen. Die Einheit dieser Gegensätze, die Harmonie in den Dissonanzen des Daseins ist die Liebe, die also nicht nur ein sittlicher Begriff ist, sondern auch ein physischer. Deshalb steht auch die Heilkunde unter dem Gott Eros.

* Joh. 14, 21.
** I. Joh. 5, 3.

Denn ſie ſucht die geſtörte Harmonie des Leibes wieder herzuſtellen. — Der Beitrag des Eryximachos zur Unterſuchung iſt alſo ein Verſuch, die Ethik und die Phyſik in einer höheren Einheit zu vereinigen. Die Liebe ſelbſt ſei die Einheit. Es fehlt auch nicht an Zeugniſſen davon, daß Eryximachos ein Auge hat auf die Liebe als Zentralmacht im ſittlichen Leben. Es gibt, meint er, nichts, das ſo vollkommen wie die Liebe die ſtärkſten Gegenſätze vereinigt und Harmonie herſtellt. Sie iſt, was der Apoſtel „das Band der Vollkommenheit“* nennt, das heißt: Das Band, das vollkommener vereinigt als alles ſonſt. Beſonders bedeutungsvoll iſt es, daß Eryximachos allen Frevel aus Mangel an der Liebe herleitet. „Jeder Frevel pflegt zu geſchehen, wenn jemand nicht dem beſſeren Eros huldigt, dieſen nicht in Ehren hält und ihm in allem Tun den Vorzug gibt.“ Und umgekehrt. Schon bei Phädros wurde Eros als Urheber alles ſittlich Großen und Schönen geſchildert. (Kap. 12. 13.)

Der Dialog gibt alſo hier einen ſehr wertvollen Beitrag zur Schätzung des ſittlichen Lebens, die vor allem das Chriſtentum kennzeichnet: Das „große Gebot“ iſt dieſes: „Du ſollſt lieben.“ Denn die Liebe iſt die Quelle aller Erfüllung des Geſetzes. Und das große Verbot iſt dieſes: „Du ſollſt nicht begehren.“ Denn die Eigenliebe iſt die Quelle aller Übertretung des Geſetzes.

* Col. 3, 14.

Eryximachos' sittliche Schätzung der Liebe ist doch mehr die der Ahnung, als die der vollen und klaren Einsicht, ein Griff nach der Wahrheit mehr als die volle Wahrheit, namentlich weil er nicht bestimmt genug zwischen Sittlichkeit und Natur unterscheidet.

Die Rede des Aristophanes. Das wesentlich neue Moment in der Behandlung der Frage ist hier die Erläuterung, daß die Liebe auf einem unmittelbaren Bedürfnis beruht. Wir fühlen alle ein Bedürfnis nach etwas, das uns fehlt, nach einer Ergänzung unseres Wesens. Wir erinnern hier an die Worte von Adam vor der Schöpfung des Weibes: „Dem Adam wurde aber kein Helfer gefunden, der seinesgleichen war."* Der einzelne vermag als solcher nicht die Idee des Menschen zu verwirklichen. Namentlich wird unter mythologischen Bildern Mann und Weib als eine geteilte Individualität dargestellt, deren Liebe darin besteht, daß die geschiedenen Teile sich darnach sehnen, wieder vereinigt zu werden. — Jeder für sich sind wir also eigentlich nur Stücke der Menschen. — Zu bemerken ist hier namentlich die Vorstellung — wenn auch mythisch eingeschleiert — daß die Unvollkommenheit an unserem jetzigen Zustande auf einem Fall beruht von einem ursprünglich vollkommenem Zustande im Anfang der Zeiten. Dieser mit der Bibel übereinstimmende Gedanke kommt öfter in den platonischen Schriften vor. (Kap. 14 bis 17.)

* 1. Mos. 2, 20.

Die Rede des Agathon. Wir nähern uns allmählich der Spitze, worin der Dialog ausläuft, der Schilderung des Eros als Perſönlichkeit. Denn das, meint Agathon, war doch der eigentliche Zweck des Geſpräches und nicht die nur abſtrahierenden Erörterungen. Es war Eros als der Gott der Liebe ſelbſt, der geprieſen werden ſollte. Wie iſt alſo der perſönliche Eros? — Er iſt „der Schönſte und Beſte.“ „Stets jung,“ „daneben auch zart,“ voll der größten Milde. („Ich bin ſanftmütig und demütigen Herzens,“* ſagt die geoffenbarte Liebe des Chriſtentums von ſich ſelbſt.) „In den Herzen und Seelen der Götter und Menſchen ſchlägt er ſeinen Wohnſitz auf.“ (Jeſus Chriſtus will zu den Seinigen kommen „und Wohnung bei ihnen nehmen“.**) Die Regierung des Eros iſt ſo mild und die Macht ſeiner Liebe ſo groß, daß „ſich freiwillig jeder in jedem dem Eros dienſtbar zeigt.“ „Seine Gebote ſind nicht ſchwer,“ *** ſagt der „Apoſtel der Liebe“ von dem Gott, der „die Liebe iſt“. Endlich: Eros gewährt:

„Frieden der Erde Bewohnern, der Meerflut ſpiegelnde Glätte,
Brauſenden Stürmen Beſchwichtigung, die nächtliche Ruhe Bedrängten.“

„Meinen Frieden gebe ich euch,† ſagt der, deſſen Name „Friedensfürſt“ †† iſt. (Kap. 18–19.)

---

* Matth. 11, 29.

** Joh. 14, 23. — *** 1. Joh. 5, 3. — † Joh. 14, 27.

†† Jeſ. 9. 6.

Die Rede des Sokrates schließt sich formell unmittelbar an die vorhergehende in der Weise an, daß er erklärt: Eros ist kein Gott. Er ist „ein mächtiger Dämon", „ein Mittelding zwischen Sterblichem und Unsterblichem, zwischen Gott und Sterblichem". Ein Mittler ist er zwischen beiden. „Er überbringt den Göttern und verdolmetscht ihnen das von den Menschen, und gegenüber den Menschen das von den Göttern Ausgehende, die Gebote und Opfergaben der einen und die Gebote und Opfervergeltungen der anderen. Inmitten beider sich befindend füllt er den Zwischenraum, so daß das Ganze unter sich verbunden ist." Es kann zwar all dieses von dem Dämonischen überhaupt ausgesagt werden, aber besonders von dem Eros als dem vor allem „mächtigen Dämon". Deshalb muß es auch besonders von ihm gelten, was darnach als eine allgemeine Regel ausgesagt wird: „Ein Gott kommt mit einem Menschen nicht in Berührung, sondern aller Verkehr und Zwiespruch zwischen Göttern und Menschen . . . findet durch dieses statt." — Und von diesem Eros, diesem mächtigen Mittelwesen, von diesem Mittler zwischen Gott und uns gilt es nun, daß er „nichts weniger als zart und schön ist, wie die meisten glauben" (cfr. die jüdischen Messiaserwartungen). Nein, „er ist stets arm, abgehärtet, unbeschuht, ohne Dach und Fach, indem er auf nacktem Boden liegt und vor den Türen im Freien schläft, der Dürftigkeit Genosse. Dagegen jagt er stets nach Schönem und Gutem, ist mannhaft, keck und beharrlich . . . der

Weisheit ſein ganzes Leben hindurch nachſtrebend." (Kap. 20—29.)

Man vergleiche hiermit, was der Prophet von dem kommenden „Knecht des Herrn" weisſagt: „Sehet, mein Knecht wird weiſe ſein, erhöhet werden und hoch emporſteigen und ſehr erhaben ſein. So wie ſich viele über dich entſetzten, ſo iſt ſein Anblick entſtellt unter den Menſchen und ſeine Geſtalt unter den Menſchenkindern. Er wird viele Völker beſprengen" * uſw. „Nicht iſt ihm Geſtalt und nicht Schmuck; wir ſehen ihn, und es war kein Anblick, ſo daß wir Wohlgefallen an ihm fänden, dem verachteten und mindeſten der Menſchen, dem Manne der Schmerzen . . . weshalb wir ſein nicht achteten."** Es gilt von dem auf Erden geoffenbarten Eros, was von dem Meſſias des Evangeliums geſagt wird: „Die Füchſe haben Höhlen und die Vögel des Himmels Neſter; aber der Menſchenſohn hat nicht, wo er ſein Haupt niederlege." ***

„Wie dieſe prophetiſchen Ahnungen eines Verſöhners und Vermittlers zwiſchen beiden Welten erſt im Chriſtentum ihre wahre Erfüllung finden, bedarf keiner weiteren Auseinanderſetzung." †

Dieſer Begriff von einer perſönlichen Liebe, die der Mittler iſt zwiſchen Gott und dem Menſchen,

---

* Jeſ. 52, 13—15.

** Jeſ. 53, 2. 3.

*** Matth. 8, 20.

† Steinhart l. c. Bd. IV, S. 246 f.

ist in der Tat einer der merkwürdigsten Ausdrücke für das Bewußtsein des Heidentums von dem Bedürfnis nach einem gottmenschlichen Mittler, einem Versöhner. Er ist expectatio gentium: „Auf ihn werden die Völker harren."*

Die Schilderung vom Eros schwebt zwischen Persönlichkeit und Personifikation. Ebenso verhält es sich mit ähnlichen Darstellungen im Heidentum.

Wir stehen hier bei einem religiösen Hauptpunkte. Der religiöse Menschengeist, der auf dem Standpunkte des Monismus oder dem des Dualismus nicht stehen bleiben kann, fragt klar genug nach einem Mittler zwischen Gott und der Welt. So im Platonismus, ebenso in späteren Zeiten.

Einen solchen Mittler glaubte man eine Zeitlang in dem persischen Mithra entdeckt zu haben, dessen Kultus in dem letzten Jahrhundert vor Christus nach dem Abendland den Weg gefunden hatte. In dem Wesen des Mithra ist eben der Mittlerbegriff das Grundbestimmende.

Mithra wird im Aveſta** hoch gepriesen und als Gegenstand der Anbetung dargestellt neben Ahura-Mazda, „die beiden Großen, Unvergänglichen, Reinen." Es wird von den „Schöpfungen"

* 1. Mos. 49, 10.

** Aveſta, übersetzt von Dr. F. Spiegel, Bd. I—III, Leipzig 1852—1863. I—II passim, III vornehmlich p. 79 bis 102.

des Mithra geſprochen. Er iſt der himmliſche, der Erhabene. Er offenbart ſich aber auch auf der Erde. Für ihn und für die Welt gibt es eine Fülle der Zeit, wo er kommen wird zu denen, die ihn anrufen. Er reinigt, heiligt, rettet vom Tode. Er iſt überhaupt eine himmliſch-irdiſche Exiſtenz, ein Mittler. Seine Stellung als ſolcher bezeugt namentlich Plutarch ganz deutlich. Nachdem er Ahura-Mazda beſprochen hat als Prinzip des Lichtes und Ahriman als Prinzip der Finſternis, erwähnt er Mithra als den, von dem geſagt wird, daß er ſich „in der Mitte befindet", weshalb die Perſer ihn den Mittler (mesitês) nennen.*

Und doch iſt Mithra nichts als ein Geſchöpf, wenn auch das erſte und vorzüglichſte aller Geſchöpfe. Ob er als eine Perſönlichkeit oder eine abſtrakte Perſonifikation aufgefaßt werden ſoll, iſt nicht leicht zu ſagen.

Eine noch bedeutungsvollere Erſcheinung der Mittlervorſtellungen zur Zeit des Eintretens des Chriſtentums in die Welt iſt die Logoslehre des Philo.** Die Weltſchöpfung läßt Philo teilweiſe durch geiſtige Kräfte vermitteln, im Reiche der Geiſtesweſen, die Gott zu Dienſte ſtehen. Das höchſte dieſer Weſen iſt Logos, das perſönliche Wort Gottes, die höchſte der göttlichen Ideen, Gottes Abbild, ſein

* Plutarch, moralia ed. Wyttenbach. Oxonii 1797. T. II, 27.

** Philonis Judaei opera. Ed. Th. Mangey. 1742.

„erstgeborener Sohn" (die jüngere ist die Welt) und das vornehmste Organ Gottes bei der Weltschöpfung. Er ist ewig, der höchste Hohenpriester Gottes, die Nahrung der Geister. Er ist Gott, und doch gibt es nicht zwei Götter.

Den vollständigsten und schönsten Ausdruck für die philonischen Vorstellungen von Logos als Mittler finden wir in einer Schrift „Quis rerum divinarum haeres?"* Hier heißt es: „Der allmächtige Vater hat jenem Engelfürsten, dem uralten Wort, den einzigartigen Auftrag gegeben, daß er, auf der Grenze stehend zwischen beiden (d. h. zwischen Gott und der Welt: methorios stas, in confinio stans) scheiden sollte zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe. Betend ruft er den Unsterblichen an, indem er Fürbitten darbringt für die immer fallenden Sterblichen. Und ein Sendbote ist er von dem höchsten Könige zu seinen Untertanen. Gern übernimmt er diesen Auftrag, was er auch in den Worten erklärt: Und ich stellte mich zwischen euch und den Herrn. — Ungeboren wie Gott ist er nicht, auch nicht wie wir geboren; er ist aber in der Mitte zwischen den Äußersten und leistet Bürgschaft von beiden Seiten her," nämlich bei dem „Schöpfer" für die „Treue" des Geschöpfes, bei dem Geschöpfe für die „Fürsorge" des Schöpfers, „damit es eine zuverlässige Hoffnung habe".

* Ibid. Tom. II, p. 501.

Hier ist also die Rede nicht nur von dem Mittler insofern, daß er vermitteln soll in dem metaphysischen Verhältnis des Gegensatzes zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt, sondern insofern, daß er eintreten soll als Mittler in das ethische Verhältnis des Gegensatzes zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Welt und Bürgschaft für uns leisten als unser Hohenpriester bei Gott. Das heißt: Der Mittler muß unser Versöhner sein. Logos scheint somit als Persönlichkeit aufgefaßt zu sein. Die alttestamentliche Messiasidee hat wohl dazu beigetragen.

Daraus folgt aber nicht, daß der philonische Logosbegriff nichts zu tun hat mit der „Fülle der Zeit" innerhalb des Heidentums. Denn erstens: Philo ist viel mehr Grieche als Jude, viel mehr Platoniker als Rabbiner. Er hatte nicht in dem Hauptsitze der Zeit für griechische Wissenschaft und Kultur gelebt, ohne daß dies unzweideutige Spuren in seinem Bewußtsein hinterlassen hat. Davon zeugt fast jede Zeile in seinen Schriften. Es ist allerdings Moses, den er auslegen will. Und wenn er Übereinstimmung findet zwischen Moses und Platon, dann ist es bei ihm wie bei vielen Vätern (besonders z. B. bei Justinus Martyr) Platon, der von Moses gestohlen habe. Bei dieser Auslegung benutzt er aber einen Apparat von allegorischer Erklärungskunst, die ihm die freieste Hand gibt. Es ist am Ende nicht so sehr Moses, den wir ausgelegt finden vermittelst der heiligen Schriften selbst, als vielmehr Platon, den wir eingelegt

finden vermittelst alexandrinisch spiritualistischer Philosophie. — Und zweitens: Wir vermögen uns das Ansehen seiner Philosophie innerhalb der heidnischen Welt nicht zu erklären ohne die Annahme, daß sein System Hauptelemente enthalten hat, für welche das heidnische Bewußtsein besonders reif war. Die Logoslehre aber ist das Hauptdogma des Philo. Sie ist der Philonismus. — Daß Alexandria und Rom sich herablassen, von dem Juden Philo zu lernen, ist nicht anders zu erklären als dies, daß sie sich herablassen von dem Perser Zarathustra zu lernen. Der religiöse Geist fühlt in dem Logos des Philo wie im Mithra des Zarathustra etwas, wonach er ein Bedürfnis hatte, den Begriff eines Mittlers. — Die Fülle der Zeit war für das Heidentum gekommen, vorbereitet unter anderem auch durch einen bedeutungsvollen Ausläufer des Platonismus, durch den Philonismus.

Der zweite Teil des Symposion enthält die Schilderung der Persönlichkeit des Sokrates. Klar, schön und edel wie eine antike Statue steht er da. Wie der sterbende Sokrates im zweiten Teil des Phädon dasteht als eine Illustration der Weisheit, so der lebende, wirkende Sokrates hier als eine Illustration der Liebe. Vor allem ist es diese wirksame Liebe, die ihm seine Schönheit verleiht.

Von diesem Teile wollen wir nur einen einzelnen Zug hervorheben, weil er geeignet ist, etwas Klarheit in eine Sache zu bringen, die ein dunkler Punkt in dem Systeme ist. Wir meinen die in den

platoniſchen Werken häufig vorkommenden Anſpielungen auf das Liebesverhältnis zwiſchen Männern und Jünglingen, ein Verhältnis, das ſchon in Jahrhunderten beſtanden hatte in der alten Welt, und das in ſeiner Unſittlichkeit ein fauler Fleck in dem griechiſchen Leben war. Sokrates und nach ihm Platon fanden indeſſen in dieſem Verhältnis den Stoff zu einer Schilderung der Liebe zu dem Schönen als ſolchem ohne Unſittlichkeit. Sie ſchildern es auf der einen Seite als etwas mehr als eine bloße Freundſchaftsverbindung, auf der andern als etwas anders als die Liebe des Mannes zu dem Weib. Die Geſchlechtsliebe ſteht überhaupt im platoniſchen Bewußtſein als etwas Niedriges. In dem ſchönen, kräftigen Jüngling findet der Platonismus vor allem eine Offenbarung der Schönheit in dieſer Welt. Deshalb iſt es des Philoſophen vollkommen würdig, ſeine Liebe um einen ſolchen Jüngling zu konzentrieren. Sokrates liebte den jungen Alkibiades. Dieſer aber erklärt ſelbſt deutlich genug, wie es ſich mit dieſer Verbindung verhielt. Sie war rein und unſchuldig wie die Liebe zwiſchen Brüdern oder zwiſchen dem Vater und dem Sohne. Hiermit zu vergleichen iſt eine Äußerung im dritten Buche des „Staates", wo es heißt, daß es im platoniſchen Staate zwar erlaubt ſein ſoll, einen Liebling zu haben. Wegen des Schönen aber ſoll er geliebt werden, und man ſoll mit ihm verkehren wie ein Vater mit ſeinem Sohne.* Von ſolcher Art

* Dialogi Platonis, ed. Hermann, Tom. IV, p. 172.

ist die „platonische Liebe". Sie ist idealistische Liebe zum Schönen. Sie hängt zusammen mit dem ausgeprägten Sinne der Griechen für schöne Formen, für das plastisch Schöne, der die berühmteste Bildhauerkunst der Welt erzeugt hat.

V.

Philebos.

Der Platonismus würde kein in sich abgeschlossenes System bilden, wenn es ihm an einem absoluten Grundprinzip fehlte. Er hat aber ein solches Prinzip, und Platon hat es im Philebos dargestellt. Die Idee des Guten ist das Prinzip. In diesem Prinzipe laufen alle Faden des Daseins zusammen. Zu gleicher Zeit hat es davon seinen Ursprung und darin sein Ziel. Der gute Gott ist es, der die Welt gebildet hat als ein Abbild seiner selbst, das heißt: Er hat ihm das Gepräge seiner eigenen Gutheit gegeben (Timäos). Es ist dieselbe Gutheit, die der Urheber ist der menschlichen Gesellschaft, und das Gute zu verwirklichen ist das Ziel der Gesellschaft („Der Staat"). Dasselbe gilt endlich auch von dem einzelnen Menschen (Philebos).

Wir müssen summarisch zu Werke gehen und uns an den Grundgedanken halten. Gehen wir zu Philebos mit der Frage, worin das höchste Gut an sich (objektiv) besteht, dann läßt sich die Antwort so ausdrücken: Das höchste Gut ist die existierende Idee des Guten. Übereinstimmend mit dieser über

all' dem Dasein erhabenen, göttlichen Idee ist das Dasein mit der höchsten Weisheit geordnet. (Kap. 12—17.)

In seiner Hauptmasse behandelt aber der Dialog die Frage von einer anderen Seite gesehen: Was ist das höchste Gut *für den einzelnen* (subjektiv) in seinem erfahrungsmäßigen Dasein? Was ist das *Beste für uns*? Das, wonach wir streben sollen als das höchste Gut des Lebens?

Die Wahl wird hier gestellt zwischen *Genuß* und *Erkenntnis*. — Was wir jetzt von dem System kennen gelernt haben, scheint nun im voraus keinen Zweifel mehr über die Wahl übrig zu lassen. Den Genuß denkt man sich ja gern an das Leibliche geknüpft, also an dasjenige Dasein, das dem platonischen Bewußtsein überall als das Geringere, das Niedrigere gilt, oder vielmehr als das *Böse* im Dasein und die Quelle zu dem Bösen im Menschenleben. Die sinnliche Lust sollte eben, dem Phädros wie dem Phädon zufolge, von jedem guten Menschen abgelehnt werden, wie der wahre Philosoph sie verachtet. Im Philebos wird diese Erkenntnis freilich nicht verleugnet. Auch hier heißt es: Der Genuß ist *nicht* an sich das höchste Gut, *nicht* das Ziel des Lebens. Im voraus könnten wir also erwarten, im Philebos die Spitze des Systems im reinen Intellektualismus zu finden: Die *Erkenntnis* sei unbedingt das höchste Ziel des Lebens.

So verhält es sich aber nicht. Die Erkenntnis wird hier ebensowenig wie der Genuß als das höchste

Ziel dargestellt. Die reine Intelligenz befriedigt ebensowenig wie der bloße Genuß die gerechten Ansprüche unseres menschlichen Wesens, das gleichzeitig geistesbestimmt und naturbestimmt ist. Die bloße Intelligenz würde unser Bedürfnis unbefriedigt lassen, insofern wir naturbestimmt sind, der bloße Genuß ebenso, insofern wir geistesbestimmt sind. Der einseitigen Verstandesrichtung (dem Intellektualismus) gegenüber hat der Genuß seinen bedingten Wert. Es gibt reine, edle, unschuldige Genüsse. — Durch den Wert, der also dem unmittelbar Natürlichen beigelegt wird, hebt sich der Platonismus ersichtlich über den vulgären Dualismus, der die Natur nur als den unversöhnlichen Gegensatz des Geistes betrachtet, nur als das Böse.

Anknüpfungspunkte für eine solche sittliche Schätzung des Daseins und des Lebens haben wir schon im Phädros, Phädon und Symposion gefunden. Hier im Philebos tritt sie uns entgegen in der vollen Bedeutung eines sittlichen Grundprinzips: Das für uns höchste Gut ist eine harmonische Verbindung von Erkenntnis und Genuß, eine „Mischung" (mikton) beider Teile. (Kap. 14.)

Wie aber der Geist im Dasein den Vorrang hat vor der Natur, so hat auch die geistige Erkenntnis den Vorrang vor allem sinnlichen Genuß. Die Frage ist: Was ist in jener „Mischung" das Vorzüglichere? Die Antwort ist: Die Erkenntnis. Nur daß sie nicht den Genuß ausschließt. Als allein gültiges sittliches Prinzip darf sie nicht geltend gemacht werden. Viele harmlose Freuden genießt der edle, nach Erkenntnis

strebende Mensch, namentlich wenn seine Seele durch Anschauen des in Wahrheit Schönen erhoben wird. Wir sind gar nicht genötigt, entweder unser Leben auf philisterhaften Intellektualismus zu reduzieren oder in sinnlichen Eudaimonismus herabzusinken. Der Weise findet „die rechte Mitte".

So z. B. Sokrates im Symposion. Er versteht beide Teile: zu genießen und zu entbehren. Er leert seinen Becher trotz jemandem und ist froh mit den Frohen. Er berauscht sich aber in keinem zeitlichen Genuß; und niemand hat ihn unter dem Tisch gesehen. Er versteht es aber auch Verzicht zu leisten und ist damit wohl zufrieden. Er kann in Betrachtungen versinken, die ihn bei Tag und bei Nacht die Behüfe des Leibes vergessen lassen. Und während des Marsches wie auf dem Schlachtfelde versteht es niemand besser als er, Anstrengungen und Entbehrungen auszuhalten.

Als eine Devise über dem ganzen Leben „des Menschensohnes" könnte das Wort gelten: „Er trug sein Kreuz."* Die Menschen sagten aber von ihm, er sei „ein Weinsäufer".** Sie verstanden es nicht, daß man sein Kreuz tragen kann und doch zufrieden sein. Der Apostel Paulus hat es aber verstanden froh zu sein mit den Frohen und mit den Weinenden zu weinen.***

---

* Joh. 19, 17.
** Matth. 11, 19.
*** Rom. 12, 15.

Philebos liefert einen bedeutsamen Beweis, daß der Platonismus einen Begriff des höchsten Guten nicht entbehrt, und daß er es versucht, ihn so zu bestimmen, daß er in einer großen harmonischen Einheit die Welt des Geistes und die der Natur, das Sittliche und das Physische umfasse.

VI.

Der Staat.

Wie schon früher bemerkt, sieht der Platonismus ein dreifaches Feld für die Verwirklichung der Idee des Guten. Im Timäos ist es das Geschöpf im allgemeinen, im Philebos ist es die einzelne geschaffene Persönlichkeit. Das Mittelglied zwischen beiden bildet aber die menschliche Gesellschaft. Auch hier soll die Idee des Guten verwirklicht werden. Deshalb fällt in dem größten und reifsten Werke des Platon „Der Staat" die Frage von der rechten Gestalt und Ordnung der menschlichen Gesellschaft mit der Frage von der wahren Gerechtigkeit zusammen. Die wahre Gesellschaft der Menschen ist nämlich die gerechte Gesellschaft. Dies ist der große Grundgedanke im „Staat".

Was ist Gerechtigkeit? Der Gegenstand ist einer Frage wohl wert. Denn „das Aufsuchen der Gerechtigkeit ist ein Gegenstand von größerem Werte als viele Goldschätze". (I. Kap. 10). Zuerst wird uns gesagt, was Gerechtigkeit nicht ist, indem Sokrates einige gangbare, aber falsche und im Grunde

unsittliche Begriffe von der Gerechtigkeit berichtigt. Namentlich zieht er zu Felde gegen die Anschauung, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, daß man einem jeden das Seine erteile, den Freunden Liebe, den Feinden Haß. Im Gegensatz hierzu wird behauptet, es sei des gerechten Menschen Sache, keinem Menschen zu schaden, weder dem Freunde noch dem Feinde. Das ist auf keine Weise gerecht. Platon ist nicht soweit gekommen, daß er sagen kann: „Liebet eure Feinde!" Soweit aber ist er gekommen, daß er sagen kann: „Schadet ihnen nicht." Aber schon dadurch ist er viel weiter als seine Zeitgenossen gekommen. — Ebenso zurückgewiesen wird die Behauptung der Nützlichkeitslehre, des Utilismus, daß gerecht für den einzelnen das sei, das ihm nützlich ist, das heißt, was ihm zeitlichen, materiellen Vorteil bringt. Namentlich gilt es in bezug auf die Herrscher des Staates, daß sie nicht darnach fragen dürfen, was ihnen selbst, sondern was den Untertanen frommt. (Kap. 15.)

„Die Gerechtigkeit ist die Weisheit und Tugend" der Seele (Kap. 21 f.). Sie ist die Stärke des Staates. Denn sie ist eine Quelle der Einigkeit und des Friedens, während die Ungerechtigkeit eine Quelle des Hasses und des Streites ist. (Kap. 23.) Sie ist aber auch eine Quelle zum Glück für den einzelnen. Das Leben des Gerechten ist ein glückliches Leben, und er ist ein „Freund der Götter". Sie lieben den Gerechten. In höherer Bedeutung ist also die Gerechtigkeit auch das Nützlichste sowohl

für den einzelnen wie für die Gesellschaft. (Kap. 23, 24.)

Läßt sie sich aber mit der Wirklichkeit und der Erfahrung vor Augen die Behauptung verteidigen, daß der Gerechte glücklich sei? Glücklich in diesem Leben? Gesetzt, daß die Gerechtigkeit in diesem Leben überhaupt ein Gut sei, gehört sie denn nicht wenigstens zu den „beschwerlichen Gütern"? Oder vielmehr, wenn wir die gewöhnlichen Umstände der Gerechtigkeit in diesem Leben betrachten, müssen wir dann nicht annehmen, daß „alle, die die Gerechtigkeit üben, sie mit Widerstreben als etwas Notwendiges, nicht aber als etwas Gutes üben?" Denken wir uns einen vollkommen gerechten Menschen auf dieser unserer Erde auftreten. Was wird sein Schicksal werden? Die Ungerechten sagen uns, „daß der Gerechte gegeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt . . . und zuletzt, nachdem er all das Unheil erduldete, an das Kreuz geschlagen wird." (II. Kap. 1—5.) Wir stutzen unwillkürlich. Hat das Messiasbild des vollkommenen Gerechten, der in der Fülle der Zeit auf unserer Erde auftreten sollte,* auch vor dem prophetischen Blick des Platon gestanden? Gegeißelt, gefoltert, gekreuzigt? Das glauben wir allerdings nicht. Freilich ist er bei Platon wie bei dem Propheten ein „vir dolorum" (ein Mann der Schmerzen). Platon konnte wie der Prophet sagen: „Dolores portavit" (Schmerzen trug er). Aber die Worte des

* Jes. 53.

Propheten „dolores nostros“ (unſere Schmerzen) „portavit“ hat Platon nicht ſagen können. Und das iſt doch ein unentbehrlicher Zug am wahren Meſſiasbild. Aber ſo viel dürfte ſich ſagen laſſen: Für den Glauben an den vollkommen Gerechten als ſolchen in ſeinen Leiden und in ſeinem Tode war Platon vor andern vorbereitet und hat er vorbereitet.

Kann es alſo wirklich feſtgehalten werden, daß die Gerechtigkeit nicht bloß an ſich, ſondern auch mit Bezug auf ihre Wirkungen im Leben ein Gut iſt? Die Antwort iſt: Wenn der Gerechte in dieſer Welt leidet, dann muß zuerſt dazu bemerkt werden, daß es nicht Gott iſt, der willkürlich ihn leiden läßt. „Gott iſt ſeinem Weſen nach gut“ und uns wohlgeſinnt, nicht übelgeſinnt, wie die Dichter zum Teil meinen. Und zweitens: Das Leiden iſt für den Gerechten kein Übel, ſondern ein Gut. Die Menſchen leiden. Das iſt wahr. Und Gott erlaubt, daß ſie leiden. Das iſt auch wahr. Dieſe Leiden ſind aber für die Gerechten eine Züchtigung, wodurch ſie von Gott verbeſſert werden. Alſo: Das Leiden iſt ein Gut, und wir ſollen aus Furcht vor dem Leiden die Gerechtigkeit nicht ſcheuen. (II. Kap. 17—19.)

Ein hoher ſittlicher Standpunkt! „Jede Züchtigung freilich ſcheint für die Gegenwart nicht erfreuend zu ſein, ſondern betrübend; in der Folge aber wird ſie denen, die durch ſie geübt wurden, eine friedenreiche Frucht der Gerechtigkeit gewähren.“ *

* Hebr. 12, 11.

In Verbindung mit der Frage von der wahren Gerechtigkeit behauptet also Platon einen sittlichen Gottesbegriff, hoch erhaben über die unsittliche Lehre von dem Neid der Götter und über die ebenso unsittliche Schicksalslehre (Fatalismus). (II. Kap. 21.)

Damit fährt er im dritten Buche fort, besonders um eine bessere religiöse Grundlage zu legen für die Erziehung der Bürger des Staates zu einem sittlichen und gerechten Leben. Sie dürfen namentlich, wenn sie gerecht leben wollen, den Tod nicht fürchten. Über den Zustand im Totenreiche müssen sie sich würdigere Vorstellungen aneignen als diejenigen, die wir von Homer erlernt haben. Wenn Homer einen der Toten sagen läßt:

„Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
Einem dürftigen Mann ohn' Erb' und eigenem Wohlstand
Als die sämtliche Schar der verschwundenen Toten
beherrschen,"

dann muß solches gestrichen werden. Ebenso, wenn es heißt:

„Wunder, so ist denn fürwahr auch noch in Hades' Wohnung
Seel' und Schattengebild, doch ganz der Besinnung entbehrt sie."

Für die Gerechten ist der Tod nichts Schreckliches, und sie brauchen ihn nicht zu fürchten. (III. Kap. 1. 2.)

Wer soll regieren? Diejenigen unter den Älteren, die zugleich „die Besten" sind und dazu bereit, ganz für das Allgemeine zu leben, geprüfte Männer, allseitig gebildet. (III, 19—IV, 1). Sie sollen dafür

sorgen, daß die Gesellschaft weder an Armut noch an Reichtum leidet. Beide sind schädlich. Und eine Gesellschaft, die eine große Klasse reicher Besitzer umfaßt, und ihnen gegenüber ein großes Proletariat, birgt in sich den Keim endlicher Auflösung. (IV, 1—5.)

Ein lebender Organismus ist der Staat ebensowohl wie der einzelne. Seine Vollkommenheit, seine Tugenden, seine Gerechtigkeit müssen dieselben sein wie die des einzelnen und müssen sich wesentlich auf dieselbe Weise offenbaren wie bei dem einzelnen. Der Staat ist ein lebendiger Leib, an dem jeder einzelne ein Glied ist. Dieser hat seinen Wert und seine Aufgabe als ein solches Glied. Gerecht wird deshalb ein jeder, wenn er als Staatsbürger das Seinige tut, ohne Übergriffe zu machen in das, was einem andern zukommt. In demselben Grade, wie ein jeder seinen eigentümlichen Platz im Staate ausfüllt, wird dieser eine gerechte Gesellschaft. (IV, 6—19.)

Die nähere Entwickelung dieser Staatsidee zeigt uns aber tiefe Schatten neben hellem Licht. Das Individuum bekommt am Ende nur seinen Wert des Staates wegen.

Das Familienleben soll aufgelöst werden, oder, wenn man will, die ganze Gesellschaft soll eine große Familie ausmachen, deren Vollkommenheit als Gemeinschaft davon wesentlich bedingt ist, daß aller Unterschied zwischen dem „Meinigen" und dem „Deinigen" aufgehoben ist. Die höheren Stände dürfen keine eigene Familie haben und keinen eigenen Besitz. Unter Freunden soll alles gemeinsam sein — nament-

lich auch Weiber und Kinder. Von den Frauen heißt es, daß sie teilnehmen sollen an allen Geschäften der Männer, so z. B. auch an Waffenübungen und Gymnastik, und kein Einsichtsvoller wird daran Anstoß nehmen, daß sie sich nackt einfinden mit den Männern bei den gemeinsamen gymnastischen Übungen. Sie sollen am Kriege teilnehmen. Alle Frauen sollen für alle Männer gemeinsam sein. Niemand darf mit einer einzelnen leben. Auch die Kinder sollen gemeinsam sein. Ein Vater darf sein Kind nicht kennen, ein Kind seinen Vater nicht. Häuser, Mahlzeiten, Eigentum — alles soll gemeinsam sein. Um ein kräftiges Geschlecht herzustellen, soll der Staat für zweckmäßige Verbindungen Sorge tragen, auch durch pia fraus („kluge Würfel"). Die kräftigen Kinder sollen in öffentlichen Erziehungshäusern verpflegt werden. Hier dürfen die Mütter keine Gelegenheit haben, ihre Kinder von denen der anderen zu unterscheiden. Die schwachen Kinder, von denen man nicht erwarten kann, daß sie dem Staate tüchtige Bürger abgeben werden, beseitigt man heimlich. Es ist erlaubt, Kinder auszusetzen. In einer solchen Gesellschaft glaubt ein jeder in einem andern einen Vater, eine Mutter, ein Kind, einen Bruder zu sehen. Hier ist Einheit und Eintracht ohne Streit und Zwiespalt. — Auf diese Weise wird der Staat ein einheitlicher Organismus. (V, 16. 17).

Soll aber alles so gut wie möglich werden in den Staaten, dann müssen die Philosophen Könige werden oder die Könige Philosophen. Das heißt: Der Staat muß von den kundigsten und weisesten Männern re-

giert werden. (V, 18, 19). Wer aber sind diese? Die wahren Philosophen? Es sind diejenigen, die darnach streben, die Wahrheit zu erkennen. Sie begnügen sich nicht mit den oberflächlichen „Vorstellungen" und „Meinungen" der „Menge". Sie wollen bis zum wahren Sein durchdringen, und das Ziel ihrer Arbeit ist, dieses in seinem Wesen zu erkennen. Diese Liebhaber der Weisheit sind es, die den Staat regieren sollen. (V, 20—VI, 4).

Die meisten Menschen sind aber nicht solche. Die meisten lieben nicht die Wahrheit. Die Liebe zur Wahrheit, die sich keine Ruhe gönnt, ehe sie am Ziele ist, ist selten in der Welt. Und sie geht leicht zugrunde in der bösen Welt wie eine edle Pflanze in einem ungünstigen Erdboden. In schlechter Umgebung kann eine edle Menschennatur nur gerettet werden, wenn ein Gott ihr zu Hilfe kommt, nur unter besonderer göttlicher Leitung. Das Los des Weisen in der Welt ist es, von dem großen Haufen verachtet zu werden, ebenso von den Mietlingen, deren ganzes Streben darauf hinausgeht, dem Haufen zu gefallen. Möge denn ein jeder sein Leben in der Stille führen, seine Pflichten erfüllen und sich vor Ungerechtigkeit hüten, so daß er, wenn seine Zeit vorüber ist, der Welt Lebewohl sagen kann und wegziehen mit einer reinen Seele und einer guten Hoffnung. (VI, 5—14.)

Die Darstellung von der Art und Weise, wie man am besten Leiter des Staates erzieht, gibt Platon Veranlassung, seine Gedanken von der Idee oder vom

höchsten Gute näher zu entwickeln. Wir können kaum in Zweifel sein, daß die Idee der Ideen oder das höchste Gut Gott ist. (VI. 15—19.)

Darnach schildert er die einzelnen Stufen, durch welche sich der Geist allmählich erhebt von der Welt des Scheines und des Irrtums zur Erkenntnis des höchsten Gutes. Dieser Prozeß wird bildlich dargestellt. Man denke sich eine Anzahl Menschen in einer Höhle eingesperrt und auf eine solche Weise gefesselt, daß sie immer ihr Gesicht gegen den Hintergrund der Höhle hinwenden müssen. An der Öffnung der Höhle vorbei trägt man Bilder von Menschen, Tieren und allerlei Gegenständen, deren Schatten die Eingekerkerten sehen. Diese kennen also nicht die Wirklichkeit, nicht einmal die Bilder der Wirklichkeit, sondern nur die Schatten der Bilder. Ein Gefangener wird frei. Er überzeugt sich nach und nach von dem Irrtum seiner vorigen Mitgefangenen, welche jene Schatten für die einzige Wirklichkeit halten. Er steigt herab, um ihnen aus dem Irrtum zu verhelfen und sie von der Wahrheit und Wirklichkeit zu überzeugen. Von ihnen wird er mißverstanden und verkannt. Ein Tor ist er in den Augen derer, denen gegenüber er in der Tat so ganz überlegen ist. So sind die Menschen, und so ist das Los des Weisen unter ihnen. (VI, 20—VII, 18.)

„Das Licht leuchtet in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht erfaßt.“* Denn die Menschen „sitzen in der Finsternis und im Todesschatten.“**

* Joh. 1, 5.

** Luk. 1, 79.

In einem Staat, wo die Gerechtigkeit verwirklicht wird unter einer guten und weisen Regierung, wird der Gerechte sich wohl fühlen. Die Übel des Lebens, z. B. Armut und Krankheit, vermögen es nicht, ihn seines Glückes zu berauben. Denn er weiß, daß sie ihm schon in diesem Leben frommen oder doch sicher nach dem Tode. Verlassen von den Göttern kann der nicht werden, der ernstlich nach Gerechtigkeit strebt („Selig, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit"*) und nach Vermögen strebt, ein Nachahmer Gottes zu sein. („Seid Gottes Nachahmer!"**) (Kap. 12.) Er ist mit dem Wettläufer zu vergleichen, der nicht auf der Bahn stehen bleibt, sondern das Ziel erreicht und als Lohn den Kranz der Ehre erhält.***

Die sittliche Gesellschaft ist aber eine Offenbarung einer höheren Ordnung der Dinge, einer alles umfassenden Weltordnung, deren verschiedene Sphären von den Harmonien der Ewigkeit wiederhallen.

Wir haben es allerdings erkannt, daß der „Staat" des Platon seine Schatten hat. Wenn wir uns aber erinnern, was seine eigentliche Tendenz ist, nämlich nichts weniger als „die reinste Verwirklichung des Guten, ein Reich der Tugend" zu sein, die Verwirklichung „einer allgemeinen, Himmel und Erde, das Diesseits und Jenseits verbindenden, sittlichen Weltordnung", dann finden wir hier

* Matth. 5, 6.
** Eph. 5, 1.
*** Cfr. 1. Cor. 9, 24 ff.

„die erste Ahnung eines ewigen, unendlichen Gottesreiches". Und wir können nicht umhin, den Worten eines tiefen Platonkenners beizustimmen: Das Buch „erhebt sich so hoch über die ethischen und religiösen Ansichten und Lebensformen des Altertums, daß es in seinen reinsten Anschauungen als ein wahrhaft prophetisches Buch, als einer der bedeutendsten Vorläufer des Christentums angesehen werden kann."* Der „Staat" des Platon enthält eine Ahnung von der Kirche Jesu Christi. Er ist ein Ausdruck für den Seufzer des Menschengeschlechts nach dem wahren Gottesreich auf Erden.

Aus Werken wie Kriton, Gorgias, der Apologie des Sokrates u. a. könnten wir reiche Belege finden zur Bestätigung für unsere Auffassung von dem oben erwähnten ethisch-religiösen Grundgedanken des Platon, auch zur Erweiterung des religionsphilosophischen Gesichtskreises. Namentlich ließen sich sehr viele der schönsten Parallelstellen zu biblischen Aussprüchen, besonders von sittlichem Inhalte, anführen. Wir müssen uns aber beschränken. Unsere Aufgabe ist es nicht, alles zu sagen, was den Platon als einen Vorläufer des Christentums kennzeichnet, sondern das zu sagen, was Hauptsache ist.

---

* Karl Steinhart in „Platons sämtliche Werke" Bd. V, S. 16 (Leipzig 1855).

Zweiter Teil.

Übersicht und Ergebnisse.

Eine umfassende Übersicht über das ganze System des Platonismus zu geben, liegt außerhalb unseres Planes. Indem wir wesentlich auf das Vorhergehende zurückblicken, werden wir uns darauf beschränken, die Hauptmomente aufzusuchen, welche dazu dienen, das ethisch-religiöse Verhältnis des Platonismus zum Christentum zu kennzeichnen.

I.

Platons Lehre von Gott (Theologie).

Es ist ein Gott. Dies scheint bei Platon ein unmittelbares Postulat des religiösen Geistes zu sein. Ein Beweis wird nicht geführt. In den „Gesetzen" heißt es, daß es zwar solche gibt, die eine Zeitlang das Dasein Gottes bezweifeln. Der Zweifel kann aber nicht auf die Dauer festgehalten werden. — Gott ist der weise und der unveränderlich gute, der als solcher ohne Neid ist. Er ist wahrhaftig in Wort und Tat. Er ist ewig und der Urheber der Welt in der

Form, in welcher wir sie kennen. Gott ist das absolut vollkommene Wesen. Platon ist nicht soweit gelangt, daß er sagen kann: „Gott ist die Liebe.“ Aber vielleicht mehr als jemand im ganzen Heidentum hat er sich diesem erhabenen Begriffe genähert. Er sagt: Gott ist unser Vater, der väterlich für uns sorgt, der sich freuet über die von ihm hervorgebrachte Welt und sie durch seine Vorsehung regiert. Zu Gott sollen wir beten, ihn lobpreisen mit allen Sphären des Himmels, und alles, was gut ist im Dasein, ist eine Wirkung von ihm. Wir sollen in unserem ganzen Leben suchen, ihm zu gefallen. Ihm sollen wir gehorchen mehr als den Menschen.

Es ist ein Gott. Dies ergibt sich geradezu aus dem Wesen Gottes als des Absoluten, des Allvollkommenen. Mehr hierüber unten.

Einem Gott, der gut und weise ist, der sich freut über die Werke seiner Hände, einem Gott, der angebetet und gepriesen sein will, dem wir gehorchen sollen, der väterlich sorgt für die Menschen und ihnen gute Gaben gibt, scheint es weder an Intelligenz noch an Willen oder Gefühl zu fehlen. Der platonische Gott scheint also ein bewußtes und wollendes Wesen zu sein, ein persönlicher Gott, der erhaben ist über die Welt und sie mit himmlischer Macht, Weisheit und Güte regiert.

Diese Erkenntnis wird nicht vernichtet durch die Ideenlehre des Platon, wornach Gott als die höchste Idee erfaßt wird. Es gibt nämlich dem Platon zufolge von Ewigkeit her ein Reich der Ideen,

existierender, realer Ideen. Das Schöne, das Wahre, das Gerechte haben von Ewigkeit her wirkliches Dasein, und dieses Dasein ist von Gott unabhängig.* Ja, alle unsere Begriffe beziehen sich auf seiende Ideen.** Wir haben die Aufgabe, diese zu Gegenständen unseres Denkens zu machen, um sie zu begreifen.

Die höchste Idee ist die des Guten. Und Gott ist zuletzt die Idee der Ideen, indem er die existie-

---

* Sie werden dargestellt, nicht als Produkte seines Denkens, sondern als die ewigen Urbilder, wornach er die Welt schuf. Denn nach Platon gibt es eigentlich kein wahres, wirkliches Sein als das ideal ewige. Die Einzeldinge haben nur wahre Wirklichkeit durch ihren Anteil an dem ewigen Wesen der Ideen. Gott hat also ewig sich gegenüber nicht nur den Stoff, sondern auch das Reich der Ideen: Dualismus.

** Der Tisch, das Bett, die Haare, der Schmutz haben ihre Idee. Der platonischen Ideenlehre fehlt es aber teils an einem Nachweisen von dem Verhältnis der Ideen zu einander (sie stehen unvermittelt nebeneinander), teils an einem Nachweisen von dem Verhältnis der Ideen zur Sichtbarkeit. Ihre wahre Wirklichkeit erhalten die Dinge durch ihren „Anteil" an den Ideen. Wie sie aber diesen Anteil erhalten, wird nicht gesagt. Es findet also ein doppelter Gegensatz statt: Zwischen Gott und dem Stoff und zweitens zwischen den einzelnen Ideen (den Urbildern) und ihren sichtbaren Abbildern. Ein doppelter Dualismus. Auf den letztgenannten Dualismus gründet Aristoteles wesentlich seine Kritik der platonistischen Ideenlehren. Er kann sich nicht mit überweltlichen (transcendenten) Ideen begnügen, sondern fordert ein Innesein (Immanenz) der Ideen in den Dingen.

rende Idee des Guten ist. Christlich sagen wir: Das höchste Gut ist die Liebe, weshalb wir auch sagen können: Gott ist die Liebe, die existierende Liebe. Das hat Platon freilich nicht gesagt. Aber etwas damit sehr Verwandtes hat er sagen können: Gott ist die existierende Güte.

Schon die Idee als solche ist eine viel reichere Bestimmung als das bloße bestimmungslose Sein (Ausgangspunkt der Eleaten). Denn die Idee scheint doch unmittelbar ein Subjekt vorauszusetzen, das die Idee denkt. Und die Idee des Guten scheint ferner ein Subjekt vorauszusetzen, das das Gute will. Denn das Gute ist vor allem eine sittliche und nicht eine bloß physische Bestimmung. Gott als die existierende Idee des Guten gedacht, scheint deshalb nicht seinen Begriff als persönlich bewußtes und wollendes Wesen zu vernichten. Hiezu kommt aber, daß Platon ausdrücklich unterscheidet zwischen unseren bloß gedachten, abstrakten Begriffen und der existierenden Idee des Guten. Diese hat ein über alle Abstraktion erhabenes selbständiges Sein. Endlich heißt es, daß das höchste Gut der Urheber aller Dinge sei, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis ihr Dasein haben von dem höchsten Gut, das also eins mit dem zu sein scheint, der bezeichnet wurde als der weise, gute, väterliche Urheber der Welt.* — Für Platon wie für

* Die Frage von der Persönlichkeit des platonischen Gottes mit klarer Bestimmtheit zu lösen hat unleugbar ihre Schwierigkeiten. Dazu gehört das Mythische in der Form, auch Zugeständnisse an das Volksbewußtsein. Sind die pla-

Anaxagoras ist Gott Intelligenz (nus). Und im Philebos heißt es (K. 30): Die Ursache zu allem muß Vernunft und Weisheit sein; diese können aber nicht ohne eine Seele sein.*

tonischen Ideen nichts als das Allgemeine, eine Art von existierenden objektiven Begriffen, dann scheint die absolute Idee nichts zu werden als das absolut Allgemeine oder der absolute Begriff. Nun sagt Platon freilich im „Sophist", daß das an und für sich Seiende nicht ohne Bewegung, ohne Seele und Einsicht gedacht werden kann, sondern daß man es als beseelt und vernünftig denken muß. Dies gilt aber nicht nur von Gott. Es wird allgemein gesagt von „dem wirklich Seienden" (to ontōs on), also von der ganzen Ideenwelt, von allen Ideen. Wenn wir dies anwenden auf die einzelnen Ideen, gelangen wir zu der baroken Vorstellung von ideelen Tischen, Betten, Stühlen mit Seele und Vernunft. In dieser Beziehung dürfen wir nur eine Vermutung aussprechen. Vielleicht sollen jene Bestimmungen von Seele und Vernunft nicht auf alle Ideen der Einzeldinge ohne weiters angewandt werden, sondern, wenigstens in voller Bedeutung nur auf die Idee, auf Gott. Eine Analogie: Die ganze Welt ist lebendig und beseelt. Nicht aber ganz ebenso mit den Einzeldingen; vielleicht ist Gott in der Ideenwelt die zentrale Seele, parallel mit der Weltseele in der Welt der Erscheinungen oder der Phänomene. Namentlich ist Timäos so durchzogen von Zeugnissen von Gottes Weisheit und Güte, und ebenso Phädon, daß man beinahe sich selbst Gewalt antun muß, um das alles als etwas Unpersönliches zu fassen. Sind nicht auch die Gebete an die Gottheit, womit hier und anderswo wichtige Verhandlungen anfangen und schließen, Zeugnisse von einem persönlichen Gottesverhältnis? Oder waren Sokrates und seine Freunde Heuchler, wenn sie betend dastanden?

* Cfr. Der „Sophist".

Das Verhältnis zwischen Platons Ideenlehre und seinem Gottesbegriff hat zwar seine Schwierigkeiten. Der christliche Gottesbegriff hat aber auch trotz aller Offenbarung für unsere Vernunft seine Schwierigkeiten. Wollen wir mit dieser Vernunft zu einem völlig adäquaten Gottesbegriff hinandringen, dann kann es von beiden Seiten warnend gesagt werden: „Gott wohnt in unnahbarem Lichte."* Platon kannte, wie wir eben gesehen haben, selbst diese Schwierigkeiten: „Den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden ist schwer; nachdem man ihn aber auffand, in allen verständlicher Weise ihn zu verkünden unmöglich."

Es ist ein persönlicher Gott. Diese Lehre kann die Ideenlehre jedenfalls nicht vernichten. Aber vernichtet oder verkennt nicht die Ideenlehre die eben so wichtige Lehre von dem einen Gott? Die Ideen sind ja mannigfach. Es gibt nicht nur eine existierende Idee, die des Guten, sondern viele existierende Ideen. Und der Platonismns kennt nicht bloß „Gott", sondern auch „Götter". Jeden Versuch, dies aus einer bloßen Anbequemung an den Volksglauben zu erklären, müssen wir schon im voraus ablehnen. Das wäre des Platon unwürdig. Wir müssen uns merken: Die Idee des Guten ist die höchste und das nicht nur graduell, sondern absolut. Sie ist in allem Dasein, dem physischen und dem ethischen, die absolut herrschende Idee, die Idee, von

* 1. Tim. 6, 16.

welcher alle anderen Ideen ihre Bedeutung und Gültigkeit erhalten. So verhält es sich auch mit den „Göttern" des Platonismus, die neben dem einen Gott erwähnt werden. Sie sind untergeordnete Gottheiten, ein Reich der Geister, Dämonen, die „eine Art von Göttern"* genannt werden können, und die zunächst mit den Engeln zu vergleichen sind. Für diese Auffassung dürfte Philo ein guter Gewährsmann sein. Er sagt: „Moses pflegt diejenigen Engel zu nennen, welche andere Philosophen Dämonen nennen.** Sie sind dienende Geister für den, der Urheber, Erhalter und Leiter ist.***

Also: Nicht nur in Israel, sondern auch unter Heiden gibt es einen Platz für das Wort: „Höre, Israel, der Herr unser Gott, ist allein der Herr.†

Der Schöpfer der Welt ist der platonische Gott in eigentlichem Verstande nicht. Denn er hat den Stoff nicht hervorgebracht. Die Welt als die geformte, sichtbare Welt der Erscheinungen ist zwar nicht ewig; sie hat einen Anfang in der Zeit; und

---

* Apolog. Kap. 15,

** Philonis opera ed. Th. Mangey. 1742. Tom, I, p. 263.

*** Gott ist einer als der Absolute, und sein Verhältnis zu den Ideen besteht nicht darin, daß er der Urheber der Ideen sei, weil diese ewiges und selbständiges Dasein haben, sondern darin, daß er die Verwirklichung der Ideen in der Welt der Dinge dadurch bewirkt hat, daß er die Dinge nach den Vorbildern der Ideen gebildet hat.

† 5. Mos. 6, 4.

Gott ist es, der ihr diesen Anfang gegeben hat. Er ist aber eigentlich nur der Bildner der Welt (Demiurgos), nicht deren Schöpfer. Den Stoff hat er als etwas Ewiges vorgefunden und daraus die Welt gebildet.* Drei Existenzen datieren sich also von Ewigkeit her: Gott, das Reich der Ideen und der Stoff. Der letzte ist qualitätslos und überhaupt bestimmungslos. Eine ewige stoffliche Potenz außer Gott wird also doch jedenfalls als eine Voraussetzung für das Werden der sichtbaren Welt gedacht, eine Potenz, die Gott nicht von sich selbst hat, sondern vorgefunden hat. Dazu kommt, daß das Reich des Stoffes als ein Reich der Notwendigkeit bezeichnet wird.

* Die Stofflehre ist als die Achillesferse des platonischen Systems bezeichnet worden. Besonders dadurch nämlich kennzeichnet sich das System als Dualismus. Viele Mühe haben sich die Freunde Platons gegeben, diese Anklage zu beseitigen. Namentlich hat man beweisen wollen, daß der platonische Urstoff nicht als materiell existierend gedacht werden soll. Die Verhandlungen hierüber können wir hier im einzelnen nicht verfolgen. Wir bemerken nur: Seine Hauptkraft muß ein solcher Beweis immer in der Ideenlehre suchen. Hier wird allerdings der starke Nachdruck darauf gelegt, daß nur das Ideelle vollgültige Existenz hat. Diese Existenz aber ist von der wahren Existenz zu verstehen, d. h. die einzige, die dem vollen Begriff der Existenz entspricht. Dadurch verliert aber das Materielle nicht überhaupt alle Existenz als solches, sondern es bekommt eine Existenz zweiten Ranges. Die volle, wahre Existenz hat es nicht. Vielleicht ist der platonische Stoff als eine Art von übermaterieller Physis außer Gott zu fassen in Analogie mit der Physis, welche die Theosophie in Gott setzt.

Das Werden der Welt rührt also nicht nur von dem freien Willen und der Intelligenz Gottes her, sondern auch von der Notwendigkeit.

Ein gewisser Dualismus läßt sich also hier auf keine Weise verkennen. Und doch ist der Platonismus keineswegs ein System des reinen Dualismus. Es fehlt dem Systeme gar nicht an Momenten des Gegengewichtes gegen die Einseitigkeit des reinen Dualismus. So bei der erwähnten „Notwendigkeit" als Faktor bei dem Werden der Welt. Diese Notwendigkeit wird als „der Vernunft gehorchend" dargestellt, von einer stärkeren Gewalt beherrscht, der göttlichen Intelligenz, die auch über das Sinnliche und Leibliche verfügt nach ihrer Weisheit und ihrem Willen, so daß der frei waltende göttliche Wille in allen Richtungen die größte Gewalt des Daseins wird, der gegenüber keiner Naturnotwendigkeit eine absolute Unabhängigkeit beigelegt werden kann. Ist die Vorstellung von einer einem Willen oder einer Vernunft gehorchenden „Notwendigkeit" eine Inkonsequenz, dann gehört sie zu den „glücklichen" Inkonsequenzen, die von dem Gewissen herrühren.

Ferner muß in dieser Verbindung in Betracht gezogen werden: Ein Gedanke, der uns wieder und wieder begegnet, ist dieser, daß die Welt im ganzen (Makrokosmos) und im einzelnen (Mikrokosmos, besonders im Menschen) dazu bestimmt ist, ein Abbild Gottes zu sein und dies durch Entwickelung mehr und mehr zu werden. Die Welt ist also gottähnlich. Sie ist wie er ein lebendiges Wesen. Sie ist etwas Gött-

liches und wird bisweilen geradezu ein seliger Gott genannt. Etwas von Gott, etwas Göttliches ist also in der Welt. So ist namentlich die menschliche Seele nicht an sich (metaphysisch) verschieden von der Weltseele, etwas „Göttliches". Und diese Seele ist es, die den Wesen Wert und Bedeutung gibt. Eine Aussage, die einen hervorragenden Platz im Systeme einnimmt, ist diese, daß die Seele eigentlich kein Werden in der Zeit habe. Sie scheint ein Erzeugnis Gottes von Ewigkeit her zu sein. Wenn also Gott als der dargestellt wird, der die Seele bildet, dann scheint sie vor allem die Bedingungen ihres Daseins in Gottes eigenem Wesen zu haben. Sie hat allerdings ihre Physis, ihren „teilbaren Teil", und muß ihn haben, um überhaupt in der Welt der Erscheinungen hervortreten zu können. Sie hat aber auch einen Moment dessen, was über aller Physis ist, das göttliche Element, das den Kern ihres Wesens bildet, den „unteilbaren Teil" der Seele, der aus dem Sein stammt, das „sich immer auf dieselbe Weise verhält".*

Am stärksten hat sich Platon im Timäos in einer Richtung ausgesprochen, die eher pantheistisch als dualistisch genannt werden könnte. Hier heißt es von der Welt, daß sie „vor allem dem Wesen am ähnlichsten sei, dessen Teil alles Lebende einzeln und

* Man kann sich deshalb nicht darüber wundern, daß es Ausleger gibt, welche dem Platon die neuplatonische Anschauung von einer Emanation des göttlichen Teils der Seele aus dem Wesen des höchsten Gottes beilegen.

seinen Gattungen nach ist; denn jenes umfaßt und schließt alles denkbare Lebende in sich, wie dieses Weltall uns und alle außer uns sichtbaren Geschöpfe."

Solche Vorstellungen sind dem reinen Dualismus unmöglich. Er kann nicht Gott in ein so intimes Verhältnis zur Welt bringen. Er kann nicht dem Physischen etwas Göttliches beilegen, wie es der Platonismus klar genug tut. Aber umgekehrt kann er auch nicht Gott etwas Physisches beilegen, was doch bei Platon vorkommt. Wir haben im Phädros gesehen, daß er Gott nicht bloß eine Seele (Psyche), sondern auch einen Leib (Soma) beilegt. Der Gott des Platonismus ist demnach nicht wie der des reinen Dualismus absolut naturlos, ebensowenig wie die Natur absolut gottlos ist, was die Natur des reinen Dualismus sein muß. Dieser setzt zwischen Geist und Natur, zwischen Gott und Welt eine bodenlose, unübersteigliche Tiefe. Das tut der Platonismus eigentlich nicht.

Durch solche Gedanken von Gott hat sich Platon dem Begriff von Gott genähert, der erst im Christentum seine volle Entwickelung und seine religiöse Wertschätzung gefunden hat, dem Begriff von Gott als dem Absoluten. Dies geschieht freilich nicht durch die krasse Vorstellung von einer Leiblichkeit in Gott, wohl aber durch die unverkennbare Tendenz, Gott zu fassen als den, der in sich all' gültiges Sein umfaßt.

Endlich haben wir über die Sittenlehre des Platonismus bemerkt, daß sie Züge besitzt, die mit einem konsequenten dualistischen System unvereinbar sind. Der Platonismus hat jedenfalls eine Tendenz, die

Berechtigung und Gültigkeit des Natürlichen überhaupt und als solches zu gutheißen. Dies ist der Sittenlehre des reinen Dualismus unmöglich. Sie muß in die reine Verleugnung alles Natürlichen, in die unfruchtbare Wüste der reinen Askese auslaufen. Zwar ist bei Platon die Askese ein hervorragender Zug; zwar ist es ein häufig wiederkehrender Gedanke, daß das Sinnliche unser ursprünglicher und steter Feind sei, der durch Vernunft bekämpft und durch Philosophie besiegt werden müsse. Aber die reine Askese, die absolute Verleugnung oder Verkennung alles Natürlichen, so wie dies die Tendenz des reinen Dualismus ist, konnte unmöglich das letzte Wort der platonischen Sittenlehre werden. Denn diese Sittenlehre ruht auf einem Begriff von Gott, der uns erlaubt, etwas Göttliches in der Natur und etwas Natürliches in Gott zu denken. Der Apostel sagt von den Menschen (gläubigen Menschen), daß sie teilhaftig sind „der göttlichen Natur" (Physis)*. Eine solche Vorstellung und ihre Verwendung auf Menschen wäre für einen reinen Dualisten eine contradictio in adjecto. Dem Platon wäre sie aber nicht unmöglich. Schon hierin liegt eine bedeutungsvolle Verwandtschaft zwischen platonischen und christlichen Ideen von dem Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit.

Der Dualismus ist im Platonismus zwar nicht überwunden. Vorhanden ist er aber unter wirksamem Gegengewicht von seiten des religiösen Geistes, der

* 2. Petr. 1, 4.

Gottes wirkliche und wirksame Anwesenheit in der Welt (Immanenz) verlangt. Das ist ein Verhältnis von den bedeutungsvollsten Konsequenzen. „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt,“* das ist freilich ein Wort, das Platon nicht hat sagen können. Aber warum? Weil Gott noch nicht Fleisch geworden war, und weil er keine Offenbarung darüber hatte. Nicht aber deshalb, weil das Fleischwerden Gottes und sein Wohnen unter uns an und für sich seinem Gottesbegriff zufolge der reine Selbstwiderspruch sein müßte. Im Gegenteil! Sein Begriff von Gott und seinem Verhältnis zur Welt war ein solcher, daß er dazu geeignet war, die Bahn zu brechen für die Heilsoffenbarung in Christo.

Mit der sogenannten „Dreieinigkeitslehre“ Platons wollen wir uns nicht befassen. Sie ist nur eine Fiction.

II.

Platons Lehre von dem Menschen (Anthropologie).

Wir haben gesehen, daß Platon die Welt als ein lebendes, organisches Wesen betrachtet, aus Seele (der „Weltseele“) und Leib bestehend. Im Menschen wiederholt sich dasselbe. Er ist aus denselben Bestandteilen zusammengesetzt und ist eine Welt im kleinen

* Joh. 1, 14.

(Mikrokosmos). Die Seele ist das erste. Sie rührt von demselben Allvater her, der die Welt beseelt hat. Sie ist aus Gott und wird als etwas Göttliches bezeichnet. Ihr Denkvermögen und ihre Erkenntnis dem Göttlichen gegenüber erklärt sich nur aus dieser Verwandtschaft mit Gott. Damit verhält es sich wie mit dem Auge. Es würde es nicht vermögen, das Licht und die Sonne (Helion) zu sehen, wenn es nicht selbst sonnenhaft (helioeidés) oder lichtartig wäre, so wie es später im Geiste des Platon von dem Neuplatoniker Plotinos ausgesprochen ist. Es ist derselbe Gedanke, den wir christlich ausdrücken könnten in dem Satze: Meine Seele würde Gott nicht erkennen können, wenn sie nicht gottähnlich wäre; aber „seines Geschlechtes sind auch wir."* Das ist ein Wort, das der Apostel Paulus (mutatis mutandis) vor den Athenern einem griechischen Dichter nachsagen konnte.

Die Seele hat aber nicht nur etwas aus Gott, sondern auch ein Moment aus der Natur. Der Mensch ist daher im kleinen (als Mikrokosmos), was die Welt im großen (als Makrokosmos) ist. Im kleinen, sagen wir. Aber dies Kleine hat im ganzen Geschöpf seine besondere Herrlichkeit. Denn was sonst im Geschöpfe zerstreut auftritt als eine Vielheit und als Gegensätze, das findet sich bei dem Menschen als eine einheitliche, organisch zusammengefaßte Einheit des Wesens. In ihm begegnen sich Ewiges und Vergängliches, Vernunft und Notwendigkeit,

* Apost.-Gesch. 17, 28.

Himmlisches und Irdisches. Daher die Herrlichkeit des Menschen vor allem Geschöpfe. Daher die Zweck-lehre (Teleologie) des Platonismus wie die der Bibel: Alles Geschöpf ist des Menschen wegen da.

Allein, das Natürliche ist doch schon als solches der „schlechtere Teil" der Seele im Gegensatze zu dem von Gott unmittelbar stammenden Geiste, ihrem „besseren Teil". Sie enthält also etwas, das sie natürlich und unwillkürlich nach dem Sichtbaren und Sinnlichen zieht. Dies soll sie durch ihren göttlichen Verstand beherrschen.

Der Leib des Menschen rührt nicht unmittelbar von dem höchsten Gotte her, sondern er ist von untergeordneten Gottheiten gebildet, welche den Stoff aus kosmischen Elementen holten. Vor ihrer Bekleidung mit dem Körper und ihrer Erscheinung in der sichtbaren Welt hat die Seele ein seliges Leben geführt in dem Anschauen des ewig Seienden. Sie ist aber gefallen. Sie hat dem unmittelbaren Trieb der Sinnlichkeit nachgegeben, statt ihm zu widerstehen und entgegenzuarbeiten, was ihre sittliche Aufgabe war. Dadurch hat sie sich eine Schuld zugezogen, und ihr Leben in dem Leibe ist eine Züchtigung, ein Dasein, dessen Zweck die Reinigung ist von der sündlichen Verunreinigung, die sie sich durch diesen vorzeitlichen Fall zugezogen hat. Und wenn der Mensch stirbt, geht die Seele, wenn sie nicht gereinigt worden ist, in einen anderen Leib über, in welchem der Prozeß der Reinigung fortgesetzt wird.

Die Vorstellung von einem vorzeitlichen Dasein des Menschen im Sinne Platons liegt außerhalb des christlichen Bewußtseins. Er zielt ja damit auf ein reales Dasein ab und nicht nur auf ein ideales, ein ewiges Dasein in der göttlichen Idee. Für eine solche Vorstellung hat aber auch die göttliche Offenbarung einen Platz: „Da ich noch unvollendet war, sahen mich deine Augen, und in dein Buch sind alle verzeichnet; ihre Tage sind bestimmt, ehe noch jemand in denselben da ist."*

Dagegen ist es bedeutungsvoll, daß Platon im Gegensatze zu allen modernen Evolutionstheorien, die einen Anfang der Menschheit in der tiefsten Niedrigkeit erdichten, mit dem Christentum einen Anfang desselben in ursprünglicher Gutheit und Gerechtigkeit festhält.

Der Mensch ist also in diesem Leben nicht in einem normalen Zustand. Wir sind „nicht gesund", sondern krank, nicht frei, sondern gefangen, auch nicht klar sehend, sondern im Finstern umhertappend wie Höhlenbewohner. Zu voller Gewißheit von dem Göttlichen kommen wir in diesem Leben nicht, es sei denn, daß wir mit einem „göttlichen Wort" begnadigt würden. Sokrates vergleicht seine Weisheit mit einem Traume.

Wir sind Sünder, und unsere Ungerechtigkeit ist so groß, daß wir in schlechten Umgebungen verloren gehen, wenn nicht ein Gott uns zu Hilfe kommt,

* ps. 138, 16 cfr. Jerem. 1, 5.

so groß, daß, wenn der vollkommene Gerechte auf dieser unserer Erde erschiene, die Menschen ihn verkennen würden, verfolgen und zuletzt an ein Kreuz nageln. In Weltlichkeit, Fleischlichkeit, Unwissenheit ist die Menge der Menschen, der große Haufen, versunken, und sie fragen nicht einmal nach Gott und dem Heil ihrer Seelen.

So tief, wir dürfen sagen, so christlich tief ist das Bewußtsein des Platonismus von unserem geistigen Schaden.

Er macht aber auch Versuche, unsere Schuld zu begreifen. Wir sind für unser Leben verantwortlich und werden im Leben und nach dem Tode rechtmäßig gestraft. Lassen wir uns aber nicht von unseren Sünden reinigen in diesem Leben oder in dem purgatorischen Dasein nach dem Tode, sinken wir mit freiem Willen in eine Verstocktheit des Herzens herab, worin jede Möglichkeit des Heils aufhört, dann hat Gott seine errettende Absicht nicht erreicht, und der Sünder stürzt vermöge seiner eigenen Schuld in den Tartaros hinab, woraus keine Rettung möglich ist: ein ewiges Verderben.

Daß unser Verderben aus eigener Schuld herrührt, und daß die Hilfe aus dem Verderben nur von Gott kommen kann, sind Sätze, deren Christlichkeit wir nicht aufzuzeigen brauchen. Schon durch seinen Propheten hat Gott gesagt: „Dein eigen Verderben bist du, Israel! nur bei mir ist Hilfe für dich.“*

* Osea. 13, 9.

Hoch erhaben über Vorzeit und Gegenwart steht Platon durch die Erkenntnis, daß wir selbst die Schuld an unserem Elend tragen, nicht aber Gott oder ein willkürliches Schicksal, und daß wir rechtmäßig gestraft werden. Es ist ihm offenbar ein Hauptzweck zu zeigen, daß wir die Schuld auf niemand anderen schieben dürfen. Und doch ist es dem Platonismus ganz unmöglich, diese Anschauung mit voller Klarheit und Folgerichtigkeit und namentlich in Harmonie mit dem ganzen System geltend zu machen. Eine Sündenschuld gibt es nur da, wo die Sünde eine Willenssache ist. Das ist sie aber dem Platonismus zufolge in diesem Leben eigentlich nicht. Wenn der Mensch sündigt, dann geschieht es nicht aus freier Wahl. Die Sünde beruht nicht so sehr auf einem Schaden an dem Willen als vielmehr auf einem Schaden an der Erkenntnis. Niemand will das Böse; wir erkennen aber nicht immer das Gute. Wir glauben oft, daß das Böse gut ist und wählen dann das Böse, weil wir nicht sehen, daß es böse ist, sehen es vielmehr als ein Gutes an; m. a. W. wir wählen, indem wir sündigen, eigentlich das, was wir gar nicht wählen wollen.*

---

* Dieser Betrachtung gegenüber wird man vielleicht die Lehre Platons von dem vorzeitlichen Leben (Präexistenz) der Seele geltend machen: Eigentlich wird doch die Sünde ein Akt unseres freien Willens, obschon nicht in dem gegenwärtigen Leben. Die Sünde beruht ja auf einer freien Wahl im Anfang der Zeiten, einem frei gewählten Fall aus einem

Hiedurch verliert aber die Predigt des Platonismus von unserer Sündenschuld keineswegs in sittlich-religiöser Bedeutung. Im Gegenteil! darf man wohl sagen. In der Lehre Platons von dem Menschen erhält der Begriff von der Sündenschuld und von der Rechtmäßigkeit der Strafe seine Bedeutung als eine unmittelbare Forderung (ein Postulat) des sittlich religiösen Geistes, die das Bewußtsein sich nur noch nicht ganz erkenntnismäßig zurechtlegen kann. Es ist die mächtige Stimme des Gewissens, die trotz aller Voraussetzungen und aller Folgerungen die Schranken des Systems durchbricht und Gehör verlangt wie ein kategorischer Imperativ. Es ist hierin ein wirksames sittliches Gegengewicht (eine Reaktion) gegeben gegenüber der einseitigen Verstandesrichtung (Intellektualismus) des platonischen Systems.

---

ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit. Dazu ist doch zu bemerken: Die Frage wird auf diese Weise nur einen Schritt zurückgerückt, nicht aber beantwortet. Denn das, was die Seele im Anfang zum Fall brachte, war eben nicht ein ganz freier Entschluß des Willens, sondern ein angeschaffener Trieb zum Bösen, d. h. den Eindrücken und Antrieben der Sinnlichkeit nachzugeben und sich ihnen hinzugeben. Unser Zustand in dem Leben und nach dem Tode ist daher nicht völlig durch unsere eigene Wahl bestimmt, sondern vor allem durch etwas, das wir uns selbst keineswegs gegeben haben: den angeschaffenen bösen Trieb.

III.

Platons Lehre von dem Heil (Soteriologie).

Heil, Heil für die sündigende und zum Tode verwundete Menschheit, das ist unverkennbar der große Endzweck der ganzen platonischen Philosophie.

Die platonische Heilslehre ist nun zwar zunächst und wesentlich Sittenlehre oder Ethik. — Wenn Mangel an Erkenntnis eine Hauptquelle ist von unserer Not, dann muß der Not dadurch abgeholfen werden, daß wir die uns fehlende Wahrheitserkenntnis uns aneignen und darin stets Fortschritte machen. Diese Erkenntnis muß aber vor allem eine praktische sein, und wir müssen mit uns selbst den Anfang machen. Selbsterkenntnis, Selbsterfassung im sittlichen Sinn des Wortes (das gnothi seauton des Sokrates) war für Platon wie für Sokrates der sittliche Ausgangspunkt (das dos moi pou sto), der Anfang der Weisheit, die zum Heil führt.

Durch wahre Erkenntnis werden die Triebe der Sinnlichkeit und die Leidenschaften, die uns beflecken und erniedrigen, überwunden. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß wir den sinnlichen Gelüsten widerstehen werden, wenn wir nur erkannt haben, daß sie vom Bösen sind, und daß wir von ihnen eitel Schaden haben. Niemand will nämlich seinen eigenen Schaden.

Rettung finden wir durch Philosophie, indem wir mit diesem Worte alle Wahrheitserkennt-

nis bezeichnen, namentlich auch die sittlich-religiöse.* Das Wichtigste für uns ist also auf die rechte Weise philosophieren zu können. Die Philosophie lehrt uns Gott erkennen, sein Wesen, insofern es uns zugänglich ist, und seinen Willen uns gegenüber, seinen weisen und guten Willen. Sie lehrt uns aber auch uns selbst zu erkennen, sowohl unsere unmittelbare Geringheit, Armut und Sünde, als unsere erhabene Bestimmung. Sie verhilft uns zur Selbstverleugnung, zur Bekämpfung der bösen Gelüste, zur Reinigung der Seele, so daß sie von hier aus nach dem Besseren streben kann. Immerhin sind es nur wenige, die sich von der Philosophie zur klaren Erkenntnis der Wahrheit leiten lassen. Die meisten tappen im Finstern oder im Halbfinstern umher. Niemandem ist aber

* Die Tugend beruht dem Phädros zufolge auf Wissenschaft. Wissenschaft aber ist die Erkenntnis des in Wahrheit Seienden (vermittelt durch die Erinnerung). Das in Wahrheit Seiende (to ontōs on) ist aber die Idee. Dies ist der Zusammenhang der Tugendlehre mit der Ideenlehre. — Näheres über die Tugendlehre in Meno, Protagoras, Charmides u. a.: Die Tugend kann gelernt werden, ist also insofern eine Sache der Erkenntnis. Die Erkenntnis beruht aber auf der Erinnerung von den Ideen. Und umgekehrt: Diese Dialoge behaupten, daß die Bosheit auf Mangel an Einsicht beruht. Ob Platon diese intellektualistische Lehre hat ethisieren wollen (so wie einige Ausleger meinen) durch die Annahme, daß die fehlende Einsicht auf einer vorzeitlichen Abneigung beruht, die Ideen zu erkennen, das weiß ich nicht, vermag es wenigstens nicht aus dem Systeme zu ersehen.

diese Göttergabe vorenthalten. Eine Ahnung von der Wahrheit haben wir jedenfalls in uns selbst, ein Überbleibsel aus der Zeit, wo die Seele das Seiende in voller Reinheit und Wahrheit angeschaut hat. Der Beweis liegt in dem Umstande, daß, wer nur richtig zu fragen versteht, der kann einen anderen Menschen dazu veranlassen, die Wahrheit aus seinem eigenen Bewußtsein herauszuholen. Zwar ist diese Erkenntnis sehr gebrechlich und braucht eine „Bestätigung" von Gott; zwar ist die Rede von Wahrheit und Seligkeit, die wir uns selbst halten können, sehr unvollkommen, und um Gewißheit zu erhalten über die göttlichen Dinge, brauchen wir ein „göttliches Wort", eine göttliche Offenbarung. In Ermangelung einer solchen aber müssen wir uns mit „Wahrscheinlichkeit" begnügen, indem wir auf das lauschen, was unser Gewissen uns zeugt von Gott, von unseren Pflichten und von dem jenseitigen Leben. Es ist zwar ein zerbrechliches Fahrzeug, womit wir auf diese Weise über dem gefährlichen Meere dieser Welt segeln. Wir müssen uns aber damit begnügen, bis wir ein besseres haben werden.

Woher soll das Heil der Menschheit kommen? Blicken wir auf Aussprüche wie die oben angeführten und ähnliche in den platonischen Schriften zurück, dann ersehen wir ein doppeltes: Erstens, daß wir einer sittlichen Verbesserung bedürfen, die wir durch *natürliche Wahrheitserkenntnis* zu erstreben haben, durch Philosophie im weitesten Sinne des Wortes. Aber wie dunkel, wie unsicher, wie in aller Weise

unzulänglich ist doch diese unsere unmittelbare und natürliche Wahrheitserkenntnis! Das Ergebnis des sokratischen „Erkenne dich selbst!" war doch eigentlich diese Weisheit: „Ich weiß, daß ich nichts weiß."

Wir ersehen deshalb zweitens, daß kein Heil zu hoffen ist, wenn nicht „ein Gott uns zu Hilfe kommt". Das Heil kann nicht von unten, muß vielmehr von oben kommen. Das Heil kann keine bloß natürliche, es muß eine übernatürliche Tatsache sein. Eine übernatürliche Offenbarung brauchen wir zu unserer Errettung. Wie der Psalmist, so könnte auch Platon gesagt haben: „Wie ein Hirsch nach Wasserquellen lechzt, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott!"*

Vielerorten schimmert durch seine Worte auch die Hoffnung auf eine solche übernatürliche Offenbarung hindurch, auf die Fülle der Zeit, wo wir vermittels eines wahrhaft göttlichen Wortes uns besser helfen werden können auf dem gefährlichen Meere des Lebens, als durch das gebrechliche Schifflein der bloß menschlichen Erkenntnis.

Die Erkenntnis der Wahrheit durch Philosophie dürfte man das Formalprinzip des Platonismus nennen. Darin hat das System seine Stärke; aber auch seine große sittliche Schwäche. Kein sittliches Bewußtsein wird sich auf die Dauer mit der Bestimmung begnügen, daß Erkenntnis das Größte im Leben sei. Wir haben gesehen, wie diese Ver-

* Psalm 41, 2.

ſtandesrichtung, dieſer Intellektualismus, mit der Lehre des Platonismus von dem Menſchen zuſammenhängt. Hier machen wir auch auf den Zuſammenhang des Intellektualismus mit der platoniſchen Lehre von Gott aufmerkſam. Gott iſt die höchſte Idee. Freilich haben wir erkannt, daß dieſe Vorſtellung die Auffaſſung von Gott als lebende Perſönlichkeit nicht unmöglich macht. Und doch iſt die „Idee der Ideen" eine Vorſtellung, die immer ſo viel von dem Charakter der philoſophiſchen Abſtraktion beibehalten wird, daß ein ſittliches Syſtem, auf einer ſolchen Grundlage gebaut, natürlich genug intellektualiſtiſch wird. Zur Idee müſſen wir uns in Beziehung ſetzen durch Ideen. Wenn Gott Idee iſt, dann kommt es uns unwillkürlich ſo vor, daß Ideen zu bilden das Höchſte ſei. Die höchſte unſerer Ideen wird das ſein, wodurch wir der Gottheit am nächſten kommen, wenn die Gottheit ſelbſt weſentlich als die höchſte Idee gedacht wird.

Wer ſich nun von der Wahrheit leiten läßt, wird mehr und mehr von der Befleckung der Sinnlichkeit gereinigt und erhält allmählich Macht über ſeine böſe Natur. Dieſen Weg des Kampfes und der Selbſtverleugnung zu gehen, dazu ſoll uns nicht nur die Betrachtung bewegen, daß dies doch eigentlich das Glücklichſte für uns ſelbſt iſt, ſondern vor allem die Erwägung, daß es Gottes Wille iſt. Das ſittliche Leben muß demnach auf dem Bewußtſein unſerer Pflicht gegen Gott beruhen. In Gehorſam gegen Gott ſoll es geführt werden, und beſonders eingeprägt

wird es, daß unser ganzes Leben nicht darauf angelegt werden darf, Menschen zu gefallen, sondern Gott zu gefallen.

Der Mensch, dessen Leben auf diese Weise geordnet und von der Erkenntnis der Wahrheit geleitet wird, ist im Besitz der wahren Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Diese sind Haupttugenden. Eine vierte, die Gerechtigkeit, umfaßt eigentlich alle Tugenden, und zeigt sich gesellschaftlich dadurch, daß ein jeder das Seinige tut, indem er sich befleißigt, die ihm individuell anvertraute Aufgabe im Leben zu lösen. — Eine hervorragende Stellung in der Tugendlehre nimmt die Geduld ein, besonders als Geduld unter ungerecht zugefügten Leiden. Wie viel besser es ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, tritt oft und stark hervor (z. B. im Gorgias, Kriton und der Apologie). Und der gerechte Sokrates, leidend unter ungerechten Verfolgungen, wird so glücklich dargestellt, daß wir unwillkürlich an die erhabenen Worte erinnern müssen: „Selig, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden."* Die Rede des Sokrates ist inhaltlich oft eine Predigt über den Text: „Gott widerstehet den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnaden."**

Vernunft und Sinnlichkeit sind Gegensätze. Die Sinnlichkeit soll durch Vernunft bekämpft werden. Und doch ist das sittliche Leben nicht die bloße Ver-

* Matth. 5, 10.
** Jak. 4, 6.

leugnung des sinnlich Natürlichen, nicht die bare Askese. Es gibt einen Begriff, der auch dem Natürlichen sein Recht widerfahren läßt in dem sittlichen Leben. Das ist die Liebe, namentlich die Liebe zu dem Schönen. Sie erscheint zunächst als unmittelbare Anziehung nach dem Gegenstand. Die Seele fühlt, daß sie diesem Triebe nicht nachgeben darf und gibt doch nach. Dann kommt ein kritischer Augenblick, wo sie entweder verloren geht oder gerettet wird in ihrer Liebe. Sie geht verloren, wenn sie sich dem Phänomenalen als solchem hingibt, dem Scheine und dem Äußeren, das ihr lauter Enttäuschung bereiten wird. Sie wird aber in ihrer Liebe gerettet, wenn sie der Weisheit Raum gibt und das Auge öffnet für die Erkenntnis des Ideellen hinter dem Phänomen und somit die Schönheit erfaßt als eine Offenbarung der göttlichen Idee, die in das Leben hineinleuchtet. Sowohl in ihrer psychologischen Feinheit als in ihrer sittlichen Reinheit finden wir die Entwicklung in diesem Punkte vorzüglich. Sie ist eine Entwickelung des Textes, daß „alles den Reinen rein ist."*

In dem Begriff der Liebe also macht der Platonismus auf diese Weise einen bedeutungsvollen Versuch, beiden Teilen, dem sinnlichen Wahrnehmen und der Vernunft, der Natur und dem Geiste, dem Unmittelbaren und dem Reflektierten, ihr Recht widerfahren zu lassen auf Grund einer höheren Einheit dieser scharfen Gegensätze des Daseins. Wenn dies er-

* Tit. 1, 15.

wogen wird, wenn wir uns der Worte des Sokrates erinnern, daß seine ganze Philosophie sich um die Liebe dreht; wenn wir uns entsinnen, welcher Platz dem Eros im Symposion zugeteilt wird, nicht nur als Mittler zwischen Geist und Natur, sondern als dem mächtigen Dämon, der in seiner Person eine Einheit des Göttlichen und des Menschlichen darstellt; wenn wir uns endlich erinnern, wie die Liebe als Quelle dargestellt wird zu allem Edlen, Schönen und Guten, als das, wodurch wir vor allem das Wohlgefallen Gottes gewinnen — dann erhebt sich die Frage, ob wir die Liebe vielleicht als das Realprinzip der platonischen Heilslehre bezeichnen dürfen?* Das Hohelied der Liebe des Apostels** hat in dem Hohelied des Eros im Symposion etwas Entsprechendes. „Habe ich die Liebe nicht, so bin ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle geworden." „Nun bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; das

* Der Zusammenhang zwischen der Lehre von der Liebe und der zentralen Ideenlehre ist dieser: Die Liebe ist dem Phädros zufolge Liebe zu der Idee. Es ist die Entdeckung, daß das phänomenal Schöne etwas von der Idee besitzt, die den unmittelbaren Liebestrieb zu etwas sittlich Berechtigtem erhebt und die Seele mit Anbetung erfüllt. Die Idee aber ist das wahre, wesentliche und ewige Sein. Die Liebe ist also das in unserem Leben, das uns in Verbindung setzt mit dem wahren, wesentlichen und ewigen Sein. — Zu bemerken ist auch der Gegensatz: Den „Gesetzen" zufolge ist die Eigenliebe und der daraus fließende Hochmut die Quelle zu allem Bösen.

** 1. Cor. 13.

Größte aber unter diesen ist die Liebe." Das könnte wohl auch als ein Ausdruck gelten für den Gedanken des Sokrates (resp. des Platon). Eine bestimmte Tendenz zu einer solchen Schätzung der Liebe läßt sich wenigstens nicht verkennen. Sie tritt aber als Prinzip nur sporadisch hervor; tatsächlich aber am schönsten in dem Leben des Sokrates. Die volle Verwertung der Liebe als Realprinzip in den verschiedenen Richtungen des sittlichen Lebens ist nur dann möglich, wenn es klar erkannt wird, daß „Gott die Liebe ist".* Dazu war jedoch die Zeit noch nicht gekommen.

Eines dürfte aber unverkennbar sein: Wie der Platonismus uns zeigt, daß die Menschheit vorbereitet wird für eine übernatürliche Offenbarung der Wahrheit, indem er uns einen Ruf hören läßt nach einem „göttlichen Wort", so zeigt er uns auch, wie der Erdboden vorbereitet wird für den Empfang des Offenbarungsinhaltes, auf der einen Seite: „Gott ist die Liebe", auf der anderen: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott".**

Das Leben des Gerechten ist glücklich, glücklich auch unter den Leiden des Lebens, weil er weiß, daß die Leiden reinigend sind für die Seele und so zum Guten dienen. Die Reden des Sokrates (im Gefängnisse und anderswo) an seine Freunde über die Leiden des Gerechten sind Predigten über den Text: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle

* 1. Joh. 4, 8.

** 1. Joh. 4, 7.

Dinge zum Guten mitwirken."* Der Gerechte sucht nicht vor allem den Menschen zu gefallen und ihr Freund zu sein, sondern Gott zu gefallen und sein Freund zu sein. Er ist aber auch dann ein Freund der Menschen, wenn sie ihn hassen. Er will ihnen gern Gutes tun. Cfr.: „Tuet Gutes denen, die euch hassen."** Niemand darf man Schaden zufügen, auch nicht einem Feinde. Und wenn der, welcher die Wahrheit kennt, den großen Haufen der Menschen in der Finsternis wandeln sieht und nach Schatten greifend, dann darf er nicht selbstsüchtig sein Glück in der Wahrheit genießen. Hat er selbst das Glück genossen, sich auf den Höhen der Idee zu sonnen, soll er zu jenen herabsteigen, die in den Schatten der Unwissenheit umherirren, ein „Prediger der Gerechtigkeit" *** für sie werden und so das seinige dazu tuen, daß sie den Ketten der Finsternis entfesselt werden. Cfr.: „Ihr seid das Licht der Welt." „Euer Licht leuchte vor den Menschen."†

Wir haben schon bemerkt: die platonische Heilslehre ist wesentlich Sittenlehre oder Ethik. Und diese Sittenlehre ist meistens rein, bewundernswert rein, ja erhebt sich bisweilen zu einer ergreifenden Hoheit und Schönheit. Darin hat diese Heilslehre ihre Stärke. Ihre reine Sittenlehre ist ihre Stärke. Aber darin hat sie auch ihre große Schwäche, daß sie

* Röm. 8, 28.
** Matth. 5, 44.
*** 2. Petr. 2, 5.
† Matth. 5, 14. 16.

wesentlich nur Sittenlehre ist. Sie ist eine Heilslehre ohne einen Heiland. Zwar verrät sie auf einem einzelnen Punkte die Vorstellung von einem Mittler, einem Eros, einer persönlichen Liebe, in der Göttliches und Menschliches vereint sind, und die willig ist, erniedrigt und arm auf Erden zu sein, um uns reich zu machen, indem sie sich vermittelnd stellt zwischen Gott und uns. Und diese Vorstellung hat die große Bedeutung, ein Griff, ein Ruf aus der Menschheit zu sein nach einem gottmenschlichen Mittler, einem Versöhner. Aber, diese Vorstellung erscheint plötzlich wie ein leuchtendes Meteor und verschwindet ebenso plötzlich, ohne einen bleibenden Erfolg für das System im ganzen.

Wie eine Dreieinigkeitslehre, so hat man dem Platon auch eine Versöhnungslehre beigelegt. Gewissermaßen mit Recht, wenn man den Begriff der Versöhnung nur metaphysisch faßt als einer Vermittelung der Gegensätze des Daseins überhaupt. Aber ganz mit Unrecht, wenn man mit diesem Ausdruck den sittlich religiösen Sinn der Bibel verbindet. Wenn behauptet wird, daß der Platonismus eine solche Lehre enthält, und nicht nur gleichsam fragend darnach greift, dann ist man wieder auf das Feld der Fiktionen geraten.

Wie könnten wir wohl mehr bei Platon erwarten als das, was wir schon gefunden haben? Daß er mit vollem Bewußtsein sich sehnen konnte nach einem göttlichen Wort, das wissen wir schon. Wir wissen aber auch, daß das Wort, das „Fleisch

wurde",* „im Fleische offenbar wurde"** und als solches „unsere Sünden selbst an seinem Leibe an das Holz trug",*** nicht grundlos als „das Geheimnis der Frömmigkeit"† bezeichnet wird. Es gehört zu demjenigen, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist."††

IV.

Platons Lehre von der Gesellschaft (Soziologie).

Von dem einzelnen kommen wir zu der Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat hat dieselbe Aufgabe wie der einzelne: die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Ihrer Idee nach ist ja die Gesellschaft nichts anderes als die erweiterte Persönlichkeit, ein persönlich lebendiger Organismus, an welchem alle Einzelnen Glieder des Leibes sind, so innerlich vereinigt, so solidarisch verbunden in allen Beziehungen, daß Lust und Not gemeinsam ist. Es gilt hier wie bei dem Apostel: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; oder wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit."†††

Die Gesellschaft ist hier etwas ganz anders als die bloß arithmetische Summe der Individuen. Sie ist der Leib, von dem gemeinsamen Leben durchdrungen,

* Joh. 1, 14. — ** 1. Tim. 3, 16. — *** 1. Petr. 2, 24. — † 1. Tim. 3, 16. — †† 1. Cor. 2, 9. — ††† 1. Cor. 12, 26.

dem Leben der Gerechtigkeit. Diese Betrachtung läßt sich aber auf eine solche Weise durchführen, daß es vergessen wird, daß die einzelnen Glieder der Gesellschaft auch selbst lebende Persönlichkeiten sind, deren relativ selbständiges Recht und Gültigkeit nicht verkannt oder verletzt werden darf. Wenn dem einzelnen am Ende gar kein anderes berechtigtes Dasein zuerkannt wird als das der Gesellschaft wegen, wenn es in keiner Bedeutung gesagt werden kann, daß die Gesellschaft da ist seinetwegen, wenn es überhaupt gar nicht eingesehen wird, daß ein Verhältnis der Gegenseitigkeit, der Wechselwirkung zwischen der Gesellschaft und dem einzelnen stattfinden muß, dann geraten wir in die Einseitigkeit des Sozialismus hinein. An dieser Einseitigkeit leidet die platonische Gesellschaftsidee. Daher kommt es, daß der „platonische Staat" als Ausdruck für eine Utopie betrachtet worden ist.

Und doch birgt diese Idee in sich die ernstlichste Frage der Menschheit nach der wahren Gesellschaft. Sehen wir nämlich hin nicht nach der erwähnten, praktischen Einseitigkeit, sondern nach der herrschenden Grundidee: eine Gesellschaft der Gerechten, ein Reich Gottes auf Erden, dann gehört der platonische Staat nicht dem Bereiche der Unmöglichkeiten, ja nicht einmal nur dem der Möglichkeiten, sondern dem der Wirklichkeiten an. Er ist in der Kirche Jesu Christi verwirklicht worden. Sie ist, wenn auch nicht in Vollkommenheit hienieden, so doch wesentlich und wirklich eine Gesellschaft der Gerechten,

ein Reich Gottes auf Erden. Auf sie zeigt prophetisch die Staatsidee des Platon.

V.

Platons Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie).

Das höchste Ziel alles sittlich-religiösen Strebens ist es, Gott ähnlich zu werden, d. h. die Gottähnlichkeit zu erneuern, die gestört wurde durch den Fall. Dieses Ziel wird erst nach dem Tode völlig erreicht. Der Gerechte hat die Hoffnung, nach dem Tode glücklich zu werden in einem Zustande der Herrlichkeit und Seligkeit, in Vereinigung mit dem guten Gott und guten Menschen. Daher fürchtet er den Tod nicht. Er sehnt sich vielmehr nach ihm wie nach einem Befreier aus dem Elend des Lebens und einem Eingange in das wahre Leben.

Sicher aber ist diese Hoffnung nicht, das heißt: Wir besitzen überhaupt keine Gewißheit über den Zustand nach dem Tode. Man muß „wagen", das Beste zu glauben. Sonst würden wir sehr unglücklich sein. Ein Wagnis ist also die Hoffnung des Gerechten.

Wer seine Persönlichkeit rein bewahrt hat in diesem Leben, dessen Seele geht unmittelbar bei dem Tode in die Seligkeit ein. Dies geschieht aber nicht mit den vielen, deren Heiligung sehr unvollkommen in diesem Leben blieb. Ohne Reinheit der Seele, ohne Heiligkeit kann niemand Gott schauen und selig werden. Und auf der anderen Seite: Die Ablegung

des Leibes kann nicht ohne weiteres die Reinigung der Seele mit sich bringen. Denn die Befleckung hängt an der Seele selbst. Sie ist von Sinnlichkeit „durchdrungen". Daher müssen die meisten einen Prozeß der Läuterung, ein Purgatorium von längerer oder kürzerer Dauer durchmachen, alles im Verhältnis zu dem verschiedenen sittlichen Standpunkte der Seele bei dem Weggang aus diesem Leben. Erst wenn die Seele unter diesen läuternden und sühnenden Leiden gereinigt und heilig geworden ist, vermag sie Gott anzuschauen und selig zu werden in Vereinigung mit ihm.

Dies ist das Schicksal der Heilbaren und der Sinn der Darstellung von den Wanderungen der Seele nach dem Tode. Die Unheilbaren gehen nach dem Tartaros, von wo es keinen Ausgang gibt.

Die merkwürdige Verwandtschaft dieser Ideen mit der entsprechenden Lehre der Kirche haben wir schon oben nachgewiesen.

Die Form der platonischen Eschatologie ist meistens die mythische. Zwar muß man in ihrer Deutung vorsichtig sein. Allein ebenso vorsichtig muß man sein, um diese Form als Ausdruck für wirkliche Ideen nicht zu verkennen. Die allgemeine Regel für Platons Anwendung dieser Form scheint die zu sein: Er kleidet in Mythus das ein, für welches er keine hinreichend adäquaten Begriffe findet. Dies ist aber bisweilen das Tiefste und Schönste. Man verliert überhaupt ein wesentliches Stück des Platonismus, wenn man rationalistisch alle tiefere Bedeutung des Mythi-

schen und Mystischen herauseskamotieren will. Es findet sich viel Mystisches bei Platon. Er spricht offenbar absichtlich nicht immer in begriffsmäßigen Formen. Man vergleiche seine „Mania" in Beziehung auf die Dichtung. Ohne Manie gibt es keinen wahren Dichter; und ein Philosoph ohne Mythus und Mystik wäre dem Platon kaum mehr als ein ganz ordinärer Philister.

VI.

Zusammenfassender Schluß.

In der Lehre Platons von Gott finden wir einen Ausdruck für die Frage der Menschheit nach Gott, dem Gott, der „schwer zu finden" ist, dessen Dasein aber der religiöse Menschengeist nicht zu leugnen vermag. Und seine Lehre von der Güte Gottes ist die Frage der Menschheit nach dem lebendigen Gott, dessen Wesen die Liebe ist.

Die Lehre Platons von dem Menschen bezeugt uns das unmittelbare und unvermeidliche Bewußtsein der Menschheit von ihrer Schuld. Sie vermag es aber nicht, das Rätsel der Schuld zu lösen und fragt, was es eigentlich ist, das uns Gott gegenüber schuldig macht. Die Lehre Platons von dem Menschen enthält auch eine Frage nach dem vollkommen gerechten Menschen, dem vollkommen Gerechten, dem Menschen nach seiner Idee, dessen Schicksal es doch in der Welt der Ungerechtigkeit sein würde, an ein Kreuz genagelt zu werden.

Die Lehre Platons *von dem Heil* enthält einen Ausdruck für das menschliche Bewußtsein von der Pflichterfüllung als notwendig zum Heil und eine dreifache Frage: nach einer göttlichen Wahrheitsoffenbarung, nach einem sittlichen Realprinzip, welches das höchste Gut ist in subjektiver Bedeutung (ist es die Liebe?) und nach einem gottmenschlichen Mittler, einem Heiland.

Die Lehre Platons vom *Staate* vertritt die Frage der Menschheit nach einer Gesellschaft der Gerechten, einem Reich Gottes auf Erden.

Die Lehre Platons von den *letzten Dingen* ist ein Ausdruck für das Bedürfnis der Menschheit nach einer lebendigen Hoffnung auf Gemeinschaft mit Gott in Heiligkeit und Seligkeit, einer Hoffnung, die etwas mehr und anderes ist als ein Wagnis ohne Gewißheit.

„Was muß ich tun, um selig zu werden?" das ist die zusammengefaßte Frage der Menschheit durch den Mund des Platon.

Das Christentum enthält die Antwort.

II.

Leibniz als Theolog.

I.

Lebenslauf im Umriß.

Gottfried Wilhelm Baron von Leibniz wurde am 6. Juni 1646 in Leipzig geboren. Der Vater war Professor juris. Die Eltern scheinen fromme Leute gewesen zu sein, die ihren Kindern eine christliche Erziehung gaben. Der Vater erzählt in seiner Hauschronik von der Taufe des Sohnes: Zur Verwunderung der Umstehenden, noch mehr aber zur Erbauung des Wunderbares ahnenden Vaters richtete das Kind in dem Augenblicke, als der Diakonus (Daniel Moller) es auf dem Arme hielt und taufte, den Kopf empor und ließ mit emporgehaltenem Haupte und Augen sich mit dem Wasser benetzen. „So wünsche und weissage ich, daß dieses ein Merkmal des Glaubens und das beste Vorzeichen sei, daß dieser Sohn sein ganzes Leben hindurch mit zu Gott erhobenen Augen ganz göttlich sein (totus divinus sit), in Liebe zu Gott brennen und in ihr bewundernswürdige Taten tun werde zur Ehre des Höchsten wie zu dem Heile und Wachstum der christlichen Kirche und zu seinem und der Unsrigen Heile."*

* Dr. G. E. Guhrauer, Gottfr. Wilh. Freiherr von Leibniz. Breslau 1842. I, S. 3 f.

In ſeinen Lebenserinnerungen* erzählt Leibniz aus ſeiner Kindheit: „Ich wurde meinem Vater, als er im fünfzigſten Lebensjahre ſtand, geboren, und kaum ſechs Jahre alt verlor ich den Vater, ſo daß ich nur wenig von ihm aus eigner Erinnerung mir vorſtelle, das übrige aber von andern gehört habe. Nur an zweierlei erinnere ich mich. Das eine trug ſich zu, als ich zeitig leſen lernte; da war der Vater ſelbſt mit Eifer bemüht, teils durch häufiges Erzählen, teils mit Hilfe eines deutſchen Büchleins mir Liebe zur Profan- und der bibliſchen Geſchichte einzuflößen. Er tat dieſes mit einem ſolchen Erfolge, daß er ſich Ausgezeichnetes davon für die Zukunft verſprach. Das zweite iſt in der Tat merkwürdig und ſteht mir noch ſo lebhaft vor der Erinnerung, als wenn es vorgeſtern geſchehen wäre. Es war an einem Sonntage, und meine Mutter war zur Kirche in die Vormittagspredigt gegangen. Der Vater aber lag krank zu Hauſe in ſeinem Bette. Ich ſelbſt ſpielte, während nur noch eine Muhme im Zimmer war, an dem Ofen und war noch nicht ganz angezogen. So trippelte ich auf und ab auf einer an der Wand ſtehenden Bank, vor die ein Tiſch hingerückt war. An dem Tiſche ſtand die Muhme und wollte mich ankleiden. Ich aber ſteige aus Mutwillen auf den Tiſch, trete, als die Muhme mich faſſen will, hinter mich und ſtürze von dem Tiſche auf den Eſtrich hinunter. Der Vater und die Muhme ſchreien auf; beim

* „Vita Leibnizii a se ipso breviter delineata“ in Nouvelles lettres de Leibniz par A. Foucher de Careil. Paris 1857, S. 379 f.

näheren Zuschauen aber finden sie mich unversehrt und sie anlachend beinahe drei Schritte von dem Tische entfernt sitzen, viel weiter, als ein Kind durch einen Sprung hätte kommen können. Mein Vater erkannte darin eine besondere Fügung Gottes und schickte daher auf der Stelle jemanden mit einem Zettel in die Kirche, damit, der Sitte gemäß, nach dem Gottesdienste ein Dankgebet zu Gott gehalten werde; und man sprach viel über diesen Vorfall in der Stadt. Mein Vater aber schöpfte teils aus diesem Zufalle, teils aus ich weiß nicht welch anderen Träumen oder Vorzeichen so große Hoffnungen auf mich, daß er sich dadurch oft den Spott seiner Freunde zuzog. Doch sollte weder ich länger seines Beistandes teilhaftig bleiben, noch er an meinen Fortschritten sich erfreuen."* Er starb bald nachher.

Diese Züge erwähnen wir hier als Zeugnisse dafür, daß Leibniz von seinem Vater sehr geliebt wurde, und daß dieser seinen Sohn in Frömmigkeit erzog.

Die Mutter starb 1664. In ihrem Nachruf heißt es, daß sie, in den Witwenstand versetzt, diesen während ihres ganzen Lebens nicht wieder verlassen hat, sondern mit ihrer ganzen Hoffnung auf den lebendigen Gott gerichtet, war sie fleißig im Gebete und leuchtete nicht allein den Ihrigen, sondern auch anderen als ein Muster der Frömmigkeit vor; um die sorgfältige Erziehung ihrer Kinder bemüht, machte sie es sich zur Aufgabe, daß diese den von den Vorfahren ererbten

* Guhrauer l. c. S. 7 f.

guten Ruf nicht verdunkeln, sondern vielmehr erhöhen sollten." *

Glückliche Voraussetzungen für ein Wachstum in christlicher Erkenntnis und Frömmigkeit brachte Leibniz also aus dem Elternhaus mit.

Einen Beweis des Eifers und des Fleißes, den er schon sehr früh in seinen Studien an den Tag legte, teilt er selbst mit:** „Ich fand bei vorgeschrittenem Alter und Kräften an dem Lesen der Geschichten ein außerordentliches Vergnügen, und die deutschen Bücher, deren ich habhaft wurde, legte ich nicht aus der Hand, bis ich sie ganz durchgelesen hatte. Auf die lateinische Sprache verlegte ich mich in der Schule, und ohne Zweifel wäre ich mit der gewöhnlichen Langsamkeit vorgeschritten, wenn nicht ein Zufall mir einen eigentümlichen Weg gewiesen hätte. Ich traf nämlich in dem Hause, worin ich wohnte, auf zwei Bücher, welche ein Student versetzt hatte; das eine, erinnere ich mich, war ein Livius und das andere der chronologische Thesaurus von Sethus Calvisius. Diese waren kaum in meinen Händen, so verschlang ich sie, und zwar verstand ich den Calvisius ziemlich leicht, weil ich ein deutsches Buch über die allgemeine Historie hatte, welches häufig das nämliche sagt. In dem Livius dagegen blieb ich öfter stecken, denn da mir der Gegenstand und die Schreibart der Alten unbekannt waren und den Geschichtsschreibern zudem eine über das

* l. c. 8, 9.

** Foucher l. c. 380.

gemeine Verständnis erhabene Diktion eigentümlich ist, so verstand ich, aufrichtig gesagt, keine Zeile darin. Weil es aber eine alte Ausgabe mit Figuren und Holzschnitten war, betrachtete ich diese emsig, las hie und da die untergesetzten Worte, um die dunkleren Stellen wenig bekümmert, und das, was ich nicht verstand, übersprang ich. Als ich dies öfter getan und das ganze Buch durchgeblättert hatte und einige Zeit danach das Ganze wieder von vorne anfing, verstand ich bereits viel mehr davon. Darüber hoch erfreut, fuhr ich so fort ohne Hilfe irgend eines Wörterbuches, bis mir das meiste eben so klar war, und ich immer tiefer in den Sinn eindrang." *

In der Tat, ein „eigentümlicher Weg", Latein zu lernen, ein Weg, den nur wenige zugänglich finden würden, und den zu Ende zu gehen, den meisten die nötige Energie und Ausdauer fehlen würde. Es wohnte offenbar in dem Knaben ein Forschergeist, der sich durch Schwierigkeiten irgend einer Art nicht abschrecken oder hemmen ließ.

Ein anderes Zeugnis von der Lernbegierde des Knaben schöpfen wir aus derselben Quelle. Die Bibliothek des Vaters war ihm längere Zeit verschlossen. Eines Tages hieß es aber, daß von jetzt an der Zutritt ihm gestattet würde.** „Ich triumphierte über diese Ankündigung, als wenn ich einen Schatz gefunden hätte. Denn ich brannte vor Begierde, die mir nur

* Guhrauer l. c. 10 f.
** Foucher 1 c. 381.

erst durch ihren Namen bekannten Alten zu Gesicht zu bekommen: den Cicero und Quinctilian und Seneca und Plinius und Herodot und Xenophon, Plato und die vielen lateinischen und griechischen Kirchenväter. Diese las ich, wie mich gerade der Trieb führte, und fand mein Vergnügen an der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der Gegenstände. So verstand ich, ehe ich mein zwölftes Jahr zurückgelegt hatte, das Lateinische geläufig und fing an, das Griechische zu stammeln."*

Fünfzehn Jahre alt (1661) bezog Leibniz die Universität seiner Vaterstadt Leipzig. Er studierte Rechtswissenschaft, Philosophie und Mathematik. Einundzwanzig Jahre alt, erwarb er sich die juristische Doktorwürde durch eine rechtswissenschaftliche Abhandlung. Ein Professorat wurde ihm in Altdorf angeboten. Er lehnte aber das Anerbieten ab und zog nach Mainz mit dem bekannten Baron von Boineburg, dessen Bekanntschaft er zu dieser Zeit gemacht hatte. Dieser Mann war Premierminister bei dem Kurfürsten in Mainz und seit 1653 Katholik. An ihn schloß sich Leibniz in großer Ergebenheit und in einer Freundschaft, die bis zu dem Tode Boineburgs (1692) dauerte.

Kaum vierundzwanzig Jahre alt, im Sommer 1670, wurde Leibniz Rat am Oberrevisionskollegium zu Mainz, dem höchsten Tribunal des Kurfürsten- und Erzbistums. Von hier aus machte er eine Reise nach Paris und London. Auf dieser Reise machte er

* Guhrauer l. c. 117.

die Bekanntschaft Newtons, mit dem er später einen längeren Streit hatte über die Priorität in der Erfindung der Differentialrechnung. Durch diese Erfindung hat Leibniz ein neues, großes Feld für die Mathematik erobert und den Naturwissenschaften ein Mittel zur durchgreifenden Reform verschafft.

Im Jahre 1676 wurde Leibniz als Bibliothekar und Rat bei dem Herzog von Hannover angestellt. Hier entfaltete er im Laufe der Jahre eine großartige und vielseitige Wirksamkeit als Politiker, Historiker, Mathematiker, Naturforscher, Philosoph und Theolog.

Am Hofe in Hannover machte er Bekanntschaft mit einem berühmten Skandinaven, dem apostolischen Vikar Hannovers, Bischof Nikolaus Steno aus Dänemark. Dieser Mann war Konvertit. Während er noch Protestant war, hatte er den größten Ruhm gewonnen als ausgezeichneter Arzt, Anatom und Geolog. Auf jedem Felde, auf dem er sich beschäftigte, machte dieser scharfsinnige Forschergeist neue und wichtige Entdeckungen. Nach seiner Konversion in Italien aber gab er die Naturwissenschaften ganz auf, um nur als Theolog und Geistlicher tätig zu sein. Von der Veranlassung zu seiner Bekehrung erzählt der fromme Mann: Er war eines Tages in Florenz ausgegangen, um einen Freund aufzusuchen. Als er nach dem Hause gekommen war, wo der Freund wohnte, wurde eine Dame, die ihn kannte, und die verstand, wo er hin wollte, darauf aufmerksam, daß er den rechten Weg verfehlte. Sie rief ihm aus dem Fenster zu: „Gehen Sie nicht nach der Seite, mein Herr, gehen Sie nach

der andern Seite.“ Diese Stimme wurde ihm eine Art von Omen, das ihn veranlaßte nachzudenken, ob er in der Religion auf der rechten Seite sei. Diese Erwägungen führten ihn zu der Erkenntnis, daß er auf der rechten Seite nicht war, sondern nach der andern gehen mußte: er wurde Katholik. Diese Erzählung hat man gemißbraucht, um zu beweisen, daß seine Bekehrung aus Aberglauben und Oberflächlichkeit herrührte. Man muß aber genau zwei Dinge von einander unterscheiden, eine äußere Veranlassung und eine bewirkende Ursache. Jene Stimme wurde zwar für Steno eine Veranlassung, seinen religiösen Standpunkt genauer zu durchforschen, nicht aber die Ursache seiner Bekehrung. Man könnte ebensogut den heiligen Augustin des Aberglaubens und der Oberflächlichkeit beschuldigen, weil die Stimme, die er glaubte gehört zu haben (tolle et lege), die Veranlassung zu seiner Bekehrung wurde.

In mehreren seiner Briefe (an Hermann Conring in Helmstädt) bedauert Leibniz, daß Steno so ganz die Naturwissenschaften aufgegeben hatte. Zur selben Zeit rühmt er aber das Urteil und die Mäßigung, welche er bei den religiösen Kontroversen an den Tag legte.* Diese Eigenschaften hatten in den Augen Leibnizens einen hohen Wert; sie bildeten ja auch bei ihm selbst einen hervorstechenden Charakterzug, und Steno erhielt dadurch einen wohltätigen Einfluß auf die religiöse Entwicklung Leibnizens. Sie wurden vertraute Freunde.

* So z. B. in einem Briefe an Bossuet, Januar 1679.

Außer diesem friedlich gesinnten Katholiken hatte Leibniz auch einen Freund in dem hoch angesehenen und ebenso friedlich gesinntem protestantischen Abt Gerhard Molanus aus Lokkum, den der Herzog Johann Friedrich 1677 zum Präsidenten des Hannover'schen Konsistoriums ernannte. Er war ein Schüler des berühmten Professors Georg Calixt in Helmstädt, gehörte dessen unionsfreundlicher, ziemlich katholisierender Richtung an und wird von Leibniz als ein „unvergleichlicher Theolog" gerühmt. Er wurde ein eifriger Teilnehmer an den kirchlichen Unionsbestrebungen Leibnizens.

Im Jahre 1711 machte Leibniz in Torgau Bekanntschaft mit Peter dem Großen, der sein Genie bewunderte und ihm den Geheimrattitel und tausend Rubel jährlich verlieh. Der berühmte Gelehrte und Schriftsteller hatte inzwischen auch andere hohe Ehrentitel erlangt. Bei einem Besuche in Wien wurde er z. B. zum Reichshofrat ernannt mit einer jährlichen Pension von zweitausend Gulden.

Leibniz starb in Hannover am 14. November 1716.

II.

Der Philosoph.

Man ist darüber einig, daß Leibniz eines der größten Genies war, die die Geschichte kennt. Mit Überlegenheit beherrschte er ein ungeheures Gebiet des gelehrten Wissens. Die wissenschaftliche Bildung seiner Zeit umfaßte gewöhnlich viele, oft ganz un-

gleichartige Wissenszweige. In einem Briefe vom 22. April 1670 gibt der schon erwähnte Boineburg folgende Schilderung von Leibniz: „Er ist ein junger Mann von vierundzwanzig Jahren, aus Leipzig, Doktor juris, ja gelehrt in allem, was sich nur sagen oder glauben läßt. Die Philosophie versteht er gründlich, ein glücklicher Vermittler der alten mit der neueren Philosophie. Er ist Mathematiker, Kenner der Physik, der Medizin, der ganzen Mechanik, und widmet alledem sein Leben; er ist arbeitsam und feurig. In der Religion ist er selbständig (suae spontis), übrigens ein Mitglied eurer (der lutherischen) Kirche."* In einer Zeit, wo die Wissenschaften sich noch lange nicht so spezialisiert hatten, wie es später geschehen ist, war ein solches Zeugnis als das höchste Lob eines Gelehrten anzusehen. Ganz anders in späteren Zeiten. Ein „Vielwisser", ein Polyhistor, ist allmählich der Ausdruck für eine Schätzung geworden, der die Originalität und Gründlichkeit des Betreffenden als ziemlich zweifelhaft erscheint.

Leibniz aber war kein gemeiner Polyhistor. Auf der einen Seite scheint kaum eine Grenze bestanden zu haben für das, was sein Gedächtnis an ungleichartigstem Stoff umfassen konnte. Auf der anderen Seite war er eben so produktiv als rezeptiv. Wie Hugo Grotius und Steno war er in all' seiner Forschung eigenartig. Daher hat er in den vielen höchst verschiedenen Richtungen seines Studiums schaffend und befruchtend gewirkt.

* Guhrauer l. c. 55.

In der Mathematik und der Naturwissenschaft ist, wie wir schon gesehen haben, die Erfindung der Differentialrechnung ein Meilenstein in der Geschichte dieser Wissenschaften geworden.

Namentlich durch seine Lehre von den Monaden und von der vorherbestimmten Harmonie (harmonia praestabilita) hat Leibniz neue Prinzipien in die Philosophie eingeführt.

Das Grundwesen des Daseins dachte er sich als eine Unendlichkeit unteilbarer und unräumlicher Einzelwesen, die auf der einen Seite individuell verschieden sind, auf der anderen Seite aber auch jedes für sich wie eine kleine Welt (Mikrokosmos), die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit des Daseins (des Makrokosmos) abspiegeln und mit der Fähigkeit unendlicher Selbstentwickelung ausgerüstet sind. Wer eine einzige dieser Monaden ganz zu erkennen vermöchte, würde deshalb darin das ganze Universum erkennen.*

Die Monaden besitzen Vorstellungen und dadurch eine wirksame Kraft, aber in verschiedener Klarheit und Stärke. Sie sind denkende Wesen. Aber in einigen, die dem Pflanzen- und Tierreich gehören, sind die Vorstellungen noch unbewußt oder gleichsam in einem Zustande des Schlafes. Jede Seele ist eine Monade, und die höchste Monade, die Urmonade oder die ursprüngliche Substanz ist Gott.

---

* Cfr. Gerhardt, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz II, Berlin 1879, S. 411 f.

Die Vorstellung von den Monaden darf also nicht mit der Vorstellung des Demokrit und anderer alten Philosophen von Atomen, den kleinsten Teilen des Stoffes, verwechselt werden. Das Atom ist eigentlich nur ein physischer Begriff. Daher führte der Atomismus in seiner Entwickelung zu Atheismus und Materialismus. Die Welt der Atomisten ist seelenlos. Bei Leibniz aber leuchtet uns etwas Seelisches entgegen aus dem ganzen Dasein, in verschiedener Gradation von dem Niedrigsten bis zum Höchsten. Sein Verhältnis zur Atomistik hat Leibniz in seinem ausführlichen Briefwechsel mit dem Jesuitenpater des Bosses näher entwickelt (1706—1716).*

Das Verhältnis zwischen Seele und Leib dachte Leibniz sich nicht auf die gewöhnliche Weise so, daß der Leib das Organ der Seele sei, überhaupt nicht als ein Verhältnis gegenseitiger Einwirkung. Gott hat, meinte er, ursprünglich das Wesen und die Entwickelung beider in einer so vollkommenen Übereinstimmung angelegt, daß sie unmittelbar in vorausbestimmter Harmonie wirken, aber tatsächlich unabhängig von einander. Es hat nur den Anschein, daß der Leib als das Organ der Seele fungiert. Das Verhältnis zwischen beiden kann am besten verglichen werden mit dem Verhältnis zwischen zwei Uhren, die beide wegen der vollkommenen Einrichtung des Mechanismus absolut gleich gehen, nicht aber wegen irgend einer gegenseitigen Verbindung.

* Gerhardt l. c. II, 285 ff.

Diese mechanistisch dualistische oder parallelistische Anschauung wurde später von der Identitätsphilosophie, dem Fichte-Schelling-Hegelschen Idealismus, in den Hintergrund gedrängt. Sie war zu künstlich, um auf die Dauer Macht und größere Verbreitung zu gewinnen.

Die Leibnizsche Philosophie ist jedoch später teilweise, namentlich in ihrer Monadenlehre, wieder aufgenommen worden, und sie wurde der Ausgangspunkt erneuerten Forschungen (cfr. Herbart, Lotze, Boström).

Es gibt solche, die gemeint haben, daß Leibniz eigentlich nur Philosoph war, und daß seine Philosophie mit logischer Konsequenz zur Leugnung aller Religion und aller Moral führen müßte. Man denkt hiebei besonders an seine Lehre von der vorausbestimmten Harmonie. In einer alten Kritik seines Systems heißt es z. B.: Nach Leibniz ist der Mensch eine Maschine. Also hat er keine Vernunft . . . und keine Handlungsfreiheit. Also kann man ihm keine Gesetze vorschreiben. Also ist weder Tugend noch Laster. Also findet keine moralische Zurechnung statt. Also ist weder Strafe noch Belohnung. Also ist kein Naturrecht. Also ist die Juristen-Fakultät vergeblich. Also ist auch keine Religion. Also ist das bestialische Leben in der Welt das beste. Dies ist das elende Ende der harmonia praestabilita.*

Dies bedeutet also den Vorwurf eines Determinismus, wonach alles unabänderlich vorausbestimmt

* Cfr. A. Pichler, Die Theologie des Leibniz, München 1869, I, S. 317.

ist, das Böse in der Welt ebensowohl wie das Gute. Und mit der Handlungsfreiheit hört jede Verantwortung für das Leben auf.

Sehen wir aber auf den Ausgangspunkt zurück, die vorausbestimmte Harmonie, dann enthält diese keine Vorausbestimmung zum Bösen. Leibniz lehrt zwar eine Vorausbestimmung, aber eine Bestimmung zur Freiheit. Behauptet man, daß dies ein Selbstwiderspruch sei, dann muß ein gerechtes Urteil doch darauf Rücksicht nehmen, daß es gar nicht der Wille und die Absicht des Leibniz war, die Moral und die Religion zu verleugnen. Hat er seinen sittlich religiösen Standpunkt nur auf dem Wege der Inkonsequenz behaupten können, so werden wir uns entsinnen müssen, daß es in diesen schweren Fragen einer ganzen Reihe von Theologen und Philosophen ganz ähnlich ergangen ist. Es ist außer allem Zweifel, daß Leibniz sowohl ein moralischer als ein religiöser Charakter war.

Er meint selbst, daß kein Widerspruch besteht zwischen der Freiheit und der vorausbestimmten Harmonie. Diese soll vor allem dazu dienen, die Schöpferweisheit Gottes zu verherrlichen, indem sie unser Auge für die bewundernswürdige Harmonie des ganzen Daseins öffnet.* Und in seiner berühmten Theodicée macht er geltend, daß weder das Vorherwissen Gottes noch seine Vorherbestimmung in Widerstreit mit unserer Freiheit gerate. Gott weiß unsere

* l. c. 316.

Handlungen im voraus. Ja; aber er weiß sie als freie.* Ebenso, wenn er gewisse Willensakte bei uns bestimmt oder hervorruft, dann bestimmt oder erweckt er sie eben als freie, so daß die Handlung gleichwohl unsere Handlung wird.** Wir enthalten uns eines Urteils über den philosophischen Wert seiner Argumentation, und verweisen mutatis mutandis auf das zu seiner eigentümlichen Theorie von dem Verhältnis zwischen Seele und Leib Gesagte. Zugleich aber erinnern wir uns hier unwillkürlich der Lehre gewisser Thomisten von der Gnade und der „physischen Prämotion". Schelling und andere Philosophen beschuldigen unseren Philosophen des Determinismus.*** Sicher ist jedenfalls, daß Leibniz ebensowenig wie jene Thomisten Determinist sein will, wenn es ihm auch eben so schwer gewesen ist wie jenen, das mystische Verhältnis zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit zu durchschauen. Leibniz appelliert in der „Theodicée" an unsere Erfahrung. „Wenn wir über unsere Handlungen reflektieren, scheint es uns von Anfang an, als ob alle unsere Begriffe von außen kämen, durch die Sinne, und als ob sie sich in dem leeren Raume unseres Geistes wie auf einer unbeschriebenen Tafel abzeichneten. Eine tiefere Betrachtung lehrt uns aber, daß alles, sogar die Empfindungen und die Leidenschaften, mit

* Theodicée § 356. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt VI, 331.

** l. c. § 298.

*** Schelling, philosoph. Untersuchungen, Werke I, 464.

voller Spontanität von uns selbst herrühren."* Es verhält sich überhaupt nicht so, daß wir „nur anscheinend frei sind, sondern umgekehrt so, daß wir nur anscheinend gezwungen sind."**

Leibniz räumt in der Theodicée ein, daß es ganz gewiß Unregelmäßigkeiten gibt sowohl in der physischen wie in der moralischen Welt. Diese aber, so meint er, haben keine solche Bedeutung, daß sie im ganzen die große Harmonie des Daseins stören können. Die Welt bildet eine bewundernswürdige „Stadt Gottes" (cité de Dieu), eine Universalmonarchie oder Theokratie unter der Regierung Gottes und zur Ehre Gottes.

Die nähere Untersuchung, wie weit Leibnizens philosophische Ideen logisch folgerichtig sind, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Es ist nicht wesentlich der Philosoph, sondern zunächst der Christ und darnach der Theolog, den wir hier im Auge haben.

III.

Der Christ.

Leibniz will Christ sein. Und als solcher tritt er in seiner französisch geschriebenen Theodicée auf, als Apologet des Christentums im allgemeinen dem Unglauben der Zeit gegenüber, noch nicht aber als Apologet irgend einer kirchlichen Konfession. Sein Ziel ist, verständige und zugleich praktische Frömmig-

* Theodicée § 296.

** Système nouveau de la nature, 1695, § 16.

keit zu fördern. Dies bezeugt die Vorrede zu seinem berühmten Werke.

„Jesus Christus wollte, daß die Gottheit Gegenstand werden sollte nicht nur unserer Furcht und Veneration, sondern noch mehr unserer Liebe und unserer herzlichen Ergebenheit. Dadurch wollte er die Menschen schon hienieden glücklich machen und ihnen einen Vorgeschmack des zukünftigen Glücks verleihen. Denn nichts ist so wohltuend als das, zu lieben, was Liebe verdient. Die Liebe ist ein Affekt, der mit sich führt, daß wir Freude finden an den Vorzügen dessen, den wir lieben; und nichts Vollkommeneres, nichts Liebenswürdigeres gibt es als Gott. Ihn zu lieben, dazu werden wir angetrieben schon durch die Betrachtung seiner Vollkommenheiten, die uns leicht fällt, weil wir die Idee dieser Vollkommenheiten in uns selbst vorfinden. Die Vollkommenheiten Gottes sind die Vollkommenheiten unseres eigenen Geistes. Er aber besitzt sie ohne Maß. Er ist ein Ozean, woraus wir nur einige Tropfen bekommen haben. Wir besitzen ein gewisses Maß von Kraft, Erkenntnis, Güte. Dies aber findet sich alles in Vollkommenheit bei Gott. Ordnung, Ebenmäßigkeit, Harmonie entzücken uns, und Proben finden wir in der Malerei und in der Musik. Gott ist die vollkommene Ordnung, er beobachtet immer die Ebenmäßigkeit, er erzeugt die universale Harmonie. Alles, was Schönheit heißt, ist eine Ausstrahlung aus seinem Lichte."

„Es ist vollkommen klar, daß die wahre Frömmigkeit und ebenso das wahre Glück in der Liebe zu

Gott besteht, in einer Liebe aber, deren Glut von Licht begleitet ist. Diese Art von Liebe ist es, die das Glück in guten Werken erzeugt, die der Tugend Relief verleiht, und die, indem sie alles auf Gott als Mittelpunkt bezieht, das Menschliche in das Göttliche überführt. Denn dadurch, daß man seine Pflicht erfüllt und der Vernunft gehorcht, erfüllt man die Gebote des höchsten Wesens. Man richtet alle seine Bestrebungen auf das allgemeine Beste, das nicht von Gottes Ehre verschieden ist. Man erfährt, daß es kein größeres Sonderinteresse gibt, als das Gemeininteresse zu seinem eigenen zu machen, und man befriedigt sich selbst, indem man darin seine Freude sucht, für das wahre Wohl der Menschen Sorge zu tragen. Mag dies gelingen oder nicht, man ist immer mit dem zufrieden, was geschieht, weil man seine Sache Gott anheimgestellt hat und weiß, daß stets das am besten ist, was er will. Ehe er aber durch den Erfolg seinen Willen erklärt, sucht man ihn dadurch zu erfassen, daß man erwägt, was am besten mit seinen Geboten übereinzustimmen scheint. Ist unsere Gesinnung eine solche, dann werden wir nicht dadurch abgestoßen, daß etwas mißlingt, und unsere Klagen beziehen sich nur auf unsere Fehler. Die Undankbarkeit der Menschen ist nicht imstande, uns der Lust, wohl zu tun, zu berauben. Unsere Liebe ist demütig und der Nachsicht voll und verführt uns nicht zum Schulmeistern. Ebenso aufmerksam auf unsere eigenen Fehler wie auf die Talente anderer Menschen tadeln wir gern unsere eigenen Handlungen, entschuldigen und berich-

tigen gern die der anderen, um uns selbst zu bessern und andern nicht unrecht zu tun. Wo keine Liebe ist, da ist auch keine Frömmigkeit. Ohne hilfreich und wohltätig zu sein, kann man keine aufrichtige Frömmigkeit an den Tag legen."

„Eine gute Naturanlage, eine zweckmäßige Erziehung, Umgang mit frommen und tugendhaften Menschen können viel dazu beitragen, die Seelen in diesen guten Zustand zu versetzen. Das aber, was sie am besten befestigt, sind gute Grundsätze. Ich habe schon gesagt, daß Licht und Glut vereinigt sein müssen. Der gute Wille muß mit Verständigkeit vollzogen werden. Die Taten der Tugend ebensowohl wie die des Lasters können einfach Wirkungen der Gewohnheit sein. Man findet Geschmack daran. Ist aber die Tugend vernünftig, hält sie sich an Gott, die höchste Vernunft der Dinge, dann ist sie auf Erkenntnis gegründet. Man kann Gott nicht lieben, ohne seine Vollkommenheiten zu kennen, und diese Erkenntnis enthält die Prinzipien der wahren Frömmigkeit. Sie den Seelen einzuprägen, muß die Aufgabe der Religion sein. Sehr oft aber ist es geschehen, ich weiß nicht wie, daß die Menschen, ja selbst die Religionslehrer sich weit von diesem Ziel entfernt haben. Ganz gegen die Absicht unseres göttlichen Meisters ist die Gottesfurcht auf Zeremonien beschränkt worden, und die Lehre ist mit Formeln überladen worden. Sehr oft sind diese Zeremonien nicht besonders geeignet gewesen, die Ausübung der Tugend aufrecht zu erhalten, und die Formeln sind bisweilen nicht

sehr klar gewesen. Man sollte es kaum glauben; es gibt aber Christen, die sich eingebildet haben, gottesfürchtig sein zu können, ohne ihren Nächsten zu lieben, und fromm, ohne Gott zu lieben. Oder man hat geglaubt, seinen Nächsten lieben zu können, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben zu können, ohne ihn zu kennen. Mehrere Jahrhunderte sind verlaufen, ohne daß man auf diesen Fehler recht aufmerksam gewesen ist.* Und es gibt noch große Ueberreste der Herrschaft dieser Finsternis. Öfter begegnet man Leuten, welche starke Worte von Frömmigkeit, von Gottesfurcht, von Religion sprechen, ja als Lehrer in diesen Sachen auftreten, die aber wenig Einsicht haben in die göttlichen Vollkommenheiten. Sie haben ein schlechtes Verständnis sowohl für die Güte des Herrn des Universums als für seine Gerechtigkeit. Sie stellen sich einen Gott vor, der es nicht verdient, weder nachgeahmt noch geliebt zu werden . . . Ihre Meinungen fußen namentlich auf verworrenen Begriffen von Freiheit, Notwendigkeit und Schicksal. Und mehr als einmal habe ich bei Gelegenheit die Feder ergriffen, um Auskunft über diese wichtigen Fragen zu geben. Schließlich habe ich mich doch verpflichtet gefühlt, meine Gedanken über alles dies zu sammeln und zu veröffentlichen. Dies geschah in diesen Essays über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen".**

* Welche Jahrhunderte? Die Kirche ist ja nie hierauf unaufmerksam gewesen.

** Essais de Theodicée, Gerhardt l. c. VI, 27 ff.

IV.

Der Theolog.

Leibniz war nicht nur Moralist, sondern auch Dogmatiker, nicht nur Christ, sondern auch Theolog, und speziell als solchen wollen wir ihn betrachten. Freilich, theologischer Fachmann war er nicht. Seine Schriften beweisen aber deutlich genug, daß die Theologie sein Hauptinteresse war. Wie Hugo Grotius war er Autodidakt. So große theologische Gelehrsamkeit wie Grotius besaß er allerdings nicht, wiewohl er auch in dieser Beziehung sich mit den Angesehensten seiner Zeit messen konnte. An Tiefe und Klarheit des Gedankens aber hat er kaum dem berühmten Holländer nachgestanden.

Man hat gesagt, daß Leibniz kein wahrer Theolog gewesen sei. „Pectus facit theologum", das Herz ist's, das den Theologen macht. Mit seinem Herzen sei er aber eben nicht Theolog gewesen. Diesem Urteil zufolge soll seine große Arbeit für Christentum und Theologie, für die Kirche und ihre Sammlung zur Einheit wesentlich auf intellektuellem Interesse beruht haben und auf einer natürlichen Neigung zum Nivellieren und Vermitteln, nicht aber wesentlich auf persönlichem religiösem Interesse. So z. B. Guhrauer* und Grote.**

Man hat in dieser Beziehung besonders auf einige Mitteilungen seines Sekretärs Eckart hingewiesen.

* l. c. I, 341.

** Leibniz und seine Zeit, Hannover 1869. S. 412 ff.

Gemäß einer Aufforderung der Herzogin von Orleans hat dieser „Leibnizens Lebenslauf" geschrieben. Hier heißt es unter anderem: Als seine Umgebung sah, daß es mit seinem Leben bald zu Ende gehen würde, fragte ihn sein Diener, ob er nicht das heilige Abendmahl nehmen wollte. Darauf soll der Philosoph geantwortet haben, daß er „nichts zu beichten habe; denn er habe niemand etwas zuleide getan".* Hier ist doch zu bemerken erstens, daß eine solche Äußerung durch ihre fast unglaubliche Oberflächlichkeit ein starkes Gepräge der Unwahrheit trägt. Zweitens: Wenn man auch einräumt, daß die Mitteilung nicht auf absichtlicher Unwahrheit oder Lüge zu beruhen brauche, so kann sie doch wohl auf Mißverständnis der Worte eines Mannes beruhen, der schon mit dem Tode kämpft, so wie es oft genug geschehen ist bei Mitteilungen aus dem Todeslager.** Endlich wird von dem Erzähler (Eckard) gesagt, daß er einen heimlichen Groll auf seinen Herrn gehegt habe.*** Man darf sich also kaum ohne weiteres auf seine Worte verlassen.

Derselbe Eckard teilt aber auch eine andere, besser verbürgte Nachricht mit, oder vielmehr eine Nach-

---

* Grote l. c. 413.

** Es wird von Walther Scott berichtet: Auf seinem Todeslager verlangte er: „Reiche mir das Buch!" Man brachte ihm einen seiner Romane. Er lehnte aber ab und gab zu verstehen, daß er die Bibel meinte. Dies hat man als eine Verwerfung seiner Verfasserwirksamkeit gedeutet!

*** Grote l. c.

richt, deren Zuverlässigkeit nicht bezweifelt werden kann. „Er ging wenig oder gar nicht in die Kirche und kommunizierte sehr selten. Wenigstens in neunzehn Jahren, die ich ihn gekannt, weiß ich nicht, daß er's getan. Nur wie die Pest in Wien war, hat er das Abendmahl auf Zureden seines Kutschers sich geben lassen . . . Gott weiß, was er für Motive dazu hatte."*

Man hat Versuche gemacht, diese Motive zu entdecken. Er muß solche gehabt haben. Denn ein stumpfer Indifferentist war er nie. Betreffs des Kirchenbesuches im allgemeinen sucht Pichler wenigstens einen entschuldigenden Umstand in der gewöhnlichen Art und Beschaffenheit der damaligen protestantischen Predigt. „Was hat man damals von den meisten Kanzeln Deutschlands gepredigt? Etwa Gotteswort? Mit nichten. Die Hauptsache war eitel Menschenwort. Die lutherischen Kirchen erdröhnten unter den Verfluchungen des römischen Antichrist und seines Reiches."** Eine schlechte Predigt zerstört ja ganz einen protestantischen Gottesdienst, der wesentlich ein Predigtdienst ist. Und vor allem mußten die unaufhörlichen Zänkereien gegen Rom eine äußerst abstoßende Wirkung auf einen friedlich gesinnten Mann wie Leibniz ausüben, der immer in dem Gedanken an eine Reunion zwischen Rom und Wittenberg lebte und atmete. Daß darin in jedem Falle ein „ent-

* Grote l. c.

** Pichler l. c. II, 434.

schuldigender Umstand" gegeben ist für sein Wegbleiben vom protestantischen Gottesdienst, dies läßt sich wohl kaum verkennen. Und was den katholischen Gottesdienst betrifft, so darf man ihm es wohl auch nicht zur Last legen, daß er ihn nicht besuchte, weil er ja nicht Katholik war, wie katholisch gesinnt er auch war.

Bedenklicher kommt uns sein Wegbleiben von der Kommunion vor. Wo finden wir sein Motiv? Vielleicht in einem Schreiben, das der Landgraf Ernst Leibnizen auf eine Reise mitgab. Hier heißt es, daß er selbst dem Landgrafen gestand, daß er während vieler Jahre nicht kommuniziert habe. Ein Motiv war nicht angeführt. Indessen, Leibniz hat nachher dieses Schreiben mit Bemerkungen versehen. In diesen leugnet er die Tatsache nicht. Er hält sich aber für schuldlos. Die Kommunion, sagt er, ist ein Zeugnis, daß man der religiösen Gesellschaft, worin man kommuniziert, angehört. Weil er nun eigentlich weder der katholischen noch einer protestantischen Gesellschaft angehörte, konnte er nicht oder wagte er nicht, in irgend einer dieser Gesellschaften zu kommunizieren. Er fühlte sich also der Kommunion gegenüber in derselben Lage wie sein großer Vorgänger Hugo Grotius,* den er öfter mit tiefer Verehrung erwähnt. Es würde ja auch ungerecht sein zu verlangen, daß er an einer protestantischen Handlung teilnehmen sollte, deren sakramentale Gültigkeit ihm sicher mindestens

* Krogh-Tonning, Hugo Grotius Köln 1904, S. 56, 84.

als sehr zweifelhaft vorgekommen ist, wie wir später sehen werden. Das, worüber man sich mit Recht beklagen kann, ist, daß er nie zu einer konfessionellen Entscheidung gelangte. Solche konfessionelle Unentschiedenheit pflegt auf die Dauer tragische Folgen mit sich zu bringen.

Gegen den Verdacht religiöser Gleichgültigkeit überhaupt haben wir Leibniz in Schutz nehmen müssen. Einer solchen Beschuldigung zufolge wäre Leibniz kein Christ gewesen. Sie ist ein Ausfluß des nicht ungewöhnlichen, aber unpsychologischen Absolutismus, wonach man auf Kinderweise nur „gute" und „böse" Menschen kennt, nur weiße und schwarze ohne die vielen Übergänge, die das Leben tatsächlich aufweist. Ist ein Mensch als Christ nicht völlig „brennend im Geiste", dann sei er überhaupt kein Christ. So urteilt der Pietismus. Man ist blind gegen die Tatsache, daß es wahres und wirkliches Christentum gibt in vielen Abschattungen und Abstufungen. Solcher liegen viele zwischen dem Standpunkt jenes schwachen Mannes, der ausrief: „Ich glaube, Herr! hilf meinem Unglauben,"* und dem starken Apostelglauben: „Alles vermag ich in dem, der mich stark macht."** — Indessen, etwas Berechtigtes mag doch vielleicht die Beschuldigung enthalten: daß das persönlich religiöse Interesse Leibnizens an einer gewissen Schwäche gelitten habe. Ganz ohne eine solche Schwäche wird seine lebens-

* Mark. 9, 23.
** Philip. 4, 13.

längliche konfessionelle Unentschiedenheit kaum begreiflich. Wir haben gesehen, wie er fast ganz außerhalb jedes Verhältnisses zu den äußern kirchlichen Gnadenmitteln lebte. Wie wäre das ohne eine solche Schwäche möglich? Hat er nicht selbst ein Gefühl davon gehabt? Er schreibt wenigstens, daß es „gefährlich sei, der gewöhnlichen Mittel des Heils beraubt zu sein."*

Festhalten dürfen wir doch, daß es nicht bloß unbegrenzte Wißbegierde, sondern wirkliche Wahrheitsliebe war, die Leibniz antrieb, sich mit der Theologie zu beschäftigen. Wir haben gesehen, wie er schon als Kind, zum Teil auf eigene Hand, sich die lateinische Sprache angeeignet hatte, den unentbehrlichen Schlüssel zu den Wissenschaften. Schon in den Knabenjahren benutzte er diese Kenntnis, um sich mit den Scholastikern des Mittelalters und späteren theologischen Verfassern abgeben zu können. Besonders interessierte er sich für die berühmtesten Verfasser kirchlicher Kontroversschriften. „Ich lebte in den Scholastikern mit nicht geringerer Freude als früher in den Historikern und brachte es so weit, daß ich Suarez ebenso geläufig las, wie man Fabeln oder Romane liest."** Er versichert, daß er sich mit theologischen Dingen schon seit seiner frühesten Jugend beschäftigt hat, und ehe er noch nach der Universität gekommen war, hatte er Luthers Buch vom „geknechteten Willen" (de servo arbitrio) und Werke von Jakob Andreä

* Guhrauer II, 40.

** Vita. Foucher 382 f.

und Ägidius Hunnius gelesen.* Speziell erwähnt er, daß er die Schriften des Helmstädter Professors Calixt mit großer Freude gelesen habe. Dazu kamen Schriften von Laurenzius Walla, Piscator und andere.** Allmählich wurde er in der theologischen Literatur wohl bewandert, der lutherischen, reformierten, katholischen, jansenistischen, arminianischen.

Was speziell die theologischen Verhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten betrifft, so schreibt er in einem Briefe vom 19. September 1697: „Hat je ein Mensch sich mit den Kontroversen über die Religion abgegeben, so habe ich das getan seit meiner frühesten Jugend, und zwar nicht nur durch Lesung, sondern auch durch mündliche und schriftliche Verhandlung mit den berühmtesten Männern der verschiedenen Parteien.***

Vor allem war ihm daran gelegen, ein unparteiischer, nicht voreingenommener Beobachter zu sein. Am besten wäre es, meint er, wenn man während der Forschung, wenn es möglich wäre, ganz vergäße, daß man überhaupt einer Partei angehört, und daß man „wohl gar im Geiste auf den Standpunkt und in die Anschauungen des Gegners sich versetzt, um desto besser das innere Gleich-

* Pichler I, 133.

** Foucher 385 f.

*** Dutens, Leibnizii opera omnia, Genev. 1768, VI, 139.

gewicht zu bewahren, da sonst Vorurteile und Leidenschaften sich täuschend als Gründe darstellen."* An einer anderen Stelle heißt es: „Es klingt wunderbar: ich billige fast alles, was ich lese; denn ich weiß wohl, wie verschieden die Dinge gefaßt werden können, und so begegnet mir, während ich lese, vieles, was den Schriftsteller in Schutz nimmt oder verteidigt."** Grote meint: „Es tritt uns hier ein bedenklicher Mangel an kritischem Talente entgegen." Es kann aber auch sehr wohl ein etwas hyperbolischer Ausdruck sein für den ehrlichen Willen, unparteiisch zu verfahren nach dem bekannten Worte: „Tout comprendre c'est tout pardonner."

Leibniz war allerdings Laie, aber ein Laie, der theologisch wissenschaftlich sehr wohl ausgerüstet war. Er meint selbst, daß er als Laie einen Vorzug besitze für seine Teilnahme an den konfessionellen Verhandlungen. Man wird, meint er, leichter Vertrauen haben zu der Vorurteilsfreiheit eines solchen Mannes als zu Äußerungen eines Geistlichen oder eines theologischen Fachgelehrten. „Die Meinung eines gelehrten, frommen und um den Staat verdienten Laien pflegt bei den Anhängern der verschiedenen Parteien größeres Gewicht zu haben als die durchdachteste Disputation

* So spricht er sich aus in einer leider noch ungedruckten, aber merkwürdigen Schrift „Verteidigung der katholischen Wahrheit" (Apologia catholicae veritatis), cfr. Pichler I, 132.

** Grote 411.

aus des berühmteſten Theologen, der ſchon durch ſeinen amtlichen Charakter den Gegnern verhaßt und verdächtig iſt." So in einem ungedruckten Briefe vom April 1684.* Und in einem Briefe an Malebranche vom 22. Juni 1679 ſpricht er aus, daß er als Laie nicht einzig darauf beſchränkt iſt, die von gewiſſen Meiſtern ſchon angewieſenen Pfade einzuſchlagen, ſondern daß er es verſuche, durch eine andere Tür in das Innere der Dinge einzudringen und neue Landſchaften zu entdecken. „Fremde, welche Frankreich auf den wohlbekannten Wegen durchreiſen, entdecken faſt nie etwas Außerordentliches. Wer aber von der Straße abbiegt, wird leichter Dinge finden, die anderen Reiſenden unbekannt bleiben, wenn es auch auf die Gefahr hin ſich zu verlaufen geſchieht."** Durch dieſe letzten Worte deutet Leibniz freilich eine der Laientheologie naheliegende Gefahr an, die nicht zu verkennen iſt. Und wenn der Laie ſich zuviel von der kirchlichen Tradition unabhängig macht, wird er kaum dem Schickſal derer entgehen, von denen der Apoſtel ſchreibt, daß ſie „die Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdrehen".*** Teils war es aber gar nicht Leibnizens Abſicht, die Notwendigkeit der Tradition prinzipiell zu verkennen; teils ſteht es zur Genüge feſt, daß ſeine Vorurteilsloſigkeit unter Zeitgenoſſen und in der Folge ſeinen Worten Gewicht verliehen hat.

* Pichler I, 129 f.
** Gerhardt I, 332.
*** II. Petr. 3, 16.

Seinen Anschauungen Eingang zu verschaffen, besonders in gebildeten und leitenden Kreisen, dazu hat auch ein anderer Umstand beigetragen. Er verkehrte häufig bei Hofe unter Fürsten und hohen Herren und überhaupt in den höchsten Kreisen, viel mehr, als es den meisten Theologen gegönnt ist. Dies geschah, sagt einer seiner alten Biographen, Eberhard,* nicht des Vergnügens wegen, auch nicht so, daß er je „das Interesse der Wahrheit verleugnete", sondern um sich Einsicht in alle Lebensverhältnisse zu verschaffen. Und von diesem höheren Standpunkt aus vermochte er wie der Bergwanderer weiter zu schauen, als es demjenigen möglich ist, der im Tale oder auf der Ebene wandelt.**

Auch hatte er den größten Nutzen von seinen Reisen in viele Länder, katholische und protestantische, und von seiner persönlichen Berührung und seinem Verkehr mit den kundigsten und berühmtesten Männern aus allen Konfessionen.

Aus allen Schriften des Leibniz ersieht man, daß er ein Mann der Vermittlung und Versöhnung war. Gegensätze unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt oder zu einer höheren Einheit zu bringen, das war seine Lust und Freude. Als Philosoph wollte er die Spekulation der Gegenwart mit der des Altertums versöhnen, das freie Denken mit der erfahrungsmäßigen (empirischen) Forschung, das Allgemeine mit

* G. W. Freiherr v. Leibniz, Chemnitz 1795, S. 179.
** Pichler I, 131.

dem Individuellen, den Glauben mit dem Wissen. Als Theolog wollte er einen Vergleich vermitteln und Frieden stiften zwischen Lutheranern und Reformierten, zwischen Katholiken und Protestanten. Er setzte voraus, daß in jeder Partei, in jeder Richtung sich etwas von der Wahrheit finde. Und hier müsse man nicht scheiden, sondern vereinigen und ein Sowohl-Als statt des gewöhnlichen Entweder-Oder geltend machen. „Ich habe gefunden, daß die meisten Sekten zum großen Teil recht haben in dem, das sie behaupten, nicht aber so viel in dem, was sie verleugnen ... Ich schmeichle mir, daß ich in die Harmonie der verschiedenen Reiche eingedrungen bin und gesehen habe, daß beide Parteien recht haben, wenn sie sich nur nicht gegenseitig ausschließen wollen (ne se choquent point).*

Leibniz wollte ein Mann der via media, der „rechten Mitte" sein. Und insofern dies sein starkes Interesse für die Einheit als wesentliches Merkmal der Kirche bezeugt, kann es als seine Stärke bezeichnet werden. Es hat ihn zu den schönsten Bestrebungen inspiriert. Es war aber auch seine Schwäche. Die Männer der via media vergessen mitunter, daß es eine sogenannte Mitte gibt, die gar nicht als die „rechte" bezeichnet werden kann. Die Straße hat ihre rechte Mitte. Sucht man sie aber zwischen der Straße und dem Trottoir, dann gerät man in den Rinnstein. Niemand wird leugnen, daß es gemeinreligiöse Wahrheiten gibt. Es läßt sich aber

* Gerhardt III, 607.

auch nicht leugnen, daß es gar wichtige Dinge gibt, die nicht auszugleichende Differenzen bezeichnen, wo also die ganze Verhandlung darauf zielen muß, daß die eine Partei ihr Unrecht erkenne und bekenne, während sie das Recht des Gegners rückhaltlos einräumt. Einigkeit ist Gold. Wie bekannt kann aber auch Gold zu teuer gekauft werden. Das geschieht, wenn man eine Wahrheit verkennt oder verleugnet, um Einigkeit zu gewinnen, oder wenn man vergißt, daß nichts auf einmal Wahrheit und Irrtum sein kann. Dies kommt oft genug vor. Eine gewisse Nachgiebigkeit dem Irrtum gegenüber, um eine Art von Einigkeit zu gewinnen, war eine gefährliche Versuchung für den friedliebenden Leibniz, wie sie es nicht weniger für viele andere braven Leute gewesen ist.

Seine Meinung war jedoch nicht die, daß es gleichgültig sei, welcher Partei man angehört. Er hat die volle Ueberzeugung, daß die Kirche ihrer Idee oder ihrem Wesen nach *eine* ist, daß sie nur als die allgemeine oder katholische existieren kann. Jedes Schisma betrachtet er als einen Bruch mit ihrer Idee, ein großes Unglück, an dessen Vermeidung oder Wegräumung ein jeder Christ mittätig sein muß. An Madame *Brinon*, Sekretärin bei der Äbtissin im Kloster Maubuisson, schreibt er unterm 16. Juli 1691: „Alle diejenigen, welche das Schisma durch ihre Schuld unterhalten, indem sie, dem Geist der Liebe zuwider, der Wiederversöhnung Hindernisse bereiten, sind wahrhaft Schismatiker; während diejenigen, welche bereit sind, alles, was möglich ist zu tun, um *auch*

in die äußere Kommunion einzutreten, wirklich Katholiken sind. Dieses sind Prinzipien, über welche man allerwegen übereinkommen muß."* In einem Briefe an die Herzogin Sophie aus Hannover schreibt er: „Sprechen wir doch nicht so kühn verdammende Urteile über unsere Brüder aus! Begnügen wir uns zu sagen, es sei gefährlich, der gewöhnlichen Mittel des Heils beraubt zu sein. Dieses reicht hin, die Wichtigkeit der Kirche zu zeigen und nötigt uns zu allen nur möglichen Anstrengungen, die Einheit wiederherzustellen. Man muß sich also auf beiden Seiten in der rechten Art benehmen, um die Hindernisse zu heben. Wehe denen, welche das Schisma unterhalten dadurch, daß sie mit Eigensinn auf ihren Kopf bestehen und immer recht haben wollen."**

Es dürfte klar sein, daß es großes Interesse haben muß, einen Mann zu hören, der so ausgerüstet war wie Leibniz. Seine überlegene, ja geniale Intelligenz, seine Unabhängigkeit und Vorurteilslosigkeit, seine scharfe Logik, sein lebendiges Interesse für Kirche und Theologie und nicht am wenigsten sein tiefes Verlangen nach Wiedervereinigung dessen, das so unglücklich geschieden worden, alles dieses verleiht seinen Worten einen starken Anspruch, gehört zu werden.

Wir müssen aber unsere Aufgabe begrenzen.

Es ist nicht unsere Absicht, Leibniz als Apologet für gemeinchristliche Wahrheiten dem Unglauben ge-

* Guhrauer I, 350.
** Guhrauer II, 40.

genüber zu ſchildern. In der Beziehung müſſen wir vornehmlich auf ſeine Theodicée verweiſen.

Dagegen könnte es allerdings von großem Intereſſe ſein, ausführlicher bei ſeiner Arbeit für eine Union zwiſchen Katholiken und Proteſtanten zu verweilen. Dieſe Beſtrebungen machen einen ſehr weſentlichen Teil ſeiner Lebenstätigkeit aus und ſind auch in vielen Punkten für ſeine Theologie kennzeichnend. Die Verhandlungen wurden in einer Reihe von Jahren proteſtantiſcherſeits vornehmlich von ihm ſelbſt geführt in Verbindung mit dem ehrwürdigen und gelehrten Abt Gerhard Molanus von Lokkum in Hannover und mit Unterſtützung des katholiſchen Herzogs Johann Friederich von Hannover, ſpäter ſeines proteſtantiſchen Nachfolgers, des Herzogs Ernſt Auguſt und ſeiner Gemahlin Sophie, zudem von den kirchlich geſinnten lutheriſchen, aber nicht wenig katholiſierenden Helmſtädter Theologen; katholiſcherſeits von dem berühmten Biſchof Boſſuet, dem Biſchof Spinola, dem Janſeniſten Antoine Arnauld, dem „großen Arnauld", den Leibniz ſehr hochſchätzte,* weiter von dem Konvertiten Pelliſſon** und der oben erwähnten Madame de

* „Wo finden wir einen Mann wie ihn?" ſchreibt er an Malebranche 1679. Gerhardt I, 332.

** Dieſer Mann wurde als Konvertit (wie gewöhnlich) ſtarken Anklagen von früheren Glaubensgenoſſen ausgeſetzt. Madame de Sevigné ſagt jedoch von ihm: „Er iſt ſehr häßlich; aber man zerteile ihn, und man wird eine ſchöne Seele finden."

Brinon. Der interessante Briefwechsel ist herausgegeben von A. Foucher de Careil,* C. J. Gerhardt** und anderen.

Allein zu einer näheren Betrachtung aller dieser Verhandlungen wäre doch eine besondere Abhandlung erforderlich. Und in jedem Falle würde sie weit über die Grenzen dieses Essays hinausführen. Außerdem hatten die Verhandlungen auch keinen Erfolg. Der Briefwechsel wurde als unfruchtbar von Bossuet unterbrochen. Die Protestanten hielten an einer unmöglichen Bedingung für die Union fest, nämlich an gewissen Freiheiten und Vorbehalten gegenüber der definierten (tridentinischen) Kirchenlehre.

Die Verhandlungen zeigen jedenfalls, daß Leibniz, wie katholisch gesinnt er auch war, doch durch einen Umstand vor weiteren Schritten zurückgehalten wurde. Dies bezeugt eine allgemeine Aeußerung in einem seiner Briefe vom 15. Oktober 1708. Leibniz sympathisierte stark mit den Helmstädter Theologen, deren Urteil über alles Katholische sehr milde war. Nun war die theologische Fakultät in Helmstädt genötigt worden, eine öffentliche Erklärung in dieser Beziehung abzugeben. Der heftige Erzbischof von Canterbury hatte sich über die Erklärung mißvergnügt geäußert, „weil sie nicht dies enthielte, daß die Fakultät den Papismus verabscheue". Die

* Nouvelles lettres de Paris 1857. Oeuvres de Leibniz I—II. Paris 1859.

** Die philosophischen Schriften von Leibniz 1875—90.

Sache wurde in die politischen Verhandlungen zwischen England und Hannover hineingezogen. Während dieser war Leibniz schwach genug, in dem obenerwähnten Briefe auszusprechen: „Wir müssen mit Recht alles vermeiden, wodurch wir gegen Römisch-Katholische lau (tepidi) erscheinen würden". Für diese Äußerung sucht er eine Entschuldigung in seiner beengten und gedrückten politischen Lage!* Sie zeugt von Schwäche, aber jedenfalls auch von einer gewissen Abneigung Rom gegenüber, ohne welche eine solche Äußerung die elendeste Heuchelei wäre.

Christian Wolff erzählt von dem Aufenthalt des Leibniz in Wien: Der Kaiser hatte als Hofprediger einen Jesuitenpater. „Da nun derselbe wegen seiner Predigten de gratia ungemein gerühmt ward, besuchte auch Herr von Leibniz dieselben und hörte, wie leicht zu erachten, mit vieler Aufmerksamkeit zu. Da er nun niemalen gewohnt war, in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen . . . so fleißig sich in der katholischen Kirche einfand und der Predigt zuhörte, glaubte man in Wien, er hätte Lust, katholisch zu werden, und nach diesem sagte man schon auswärts, er wäre katholisch geworden. Als er von Wien wieder zurückkam und mich in Halle wieder besuchte, fragte er mich, was ich von ihm gehört hätte. Als ich ihm nun antwortete, man hätte hier gesagt, er sei katholisch worden, gab er hinwiederum mir zur Antwort: Wie können die Leute so wunderlich

* Guhrauer II, 238 f.

sein und dieses meinen? Wir haben es ja nicht nötig."*

Was meint er mit diesen Worten? Hat er gemeint: Wir haben es nicht nötig, weil wir ebenso gut oder vielleicht noch besser in der Sache unserer Seligkeit uns als Protestanten behelfen können? Wenn wir seine theologisch-kirchlichen Anschauungen kennen gelernt haben, werden wir verstehen, daß er mit größerer Wahrscheinlichkeit gemeint hat: Wir haben es nicht nötig, Katholiken zu werden. Wir, die wir getauft sind mit der gemeinchristlichen (katholischen) Taufe und in allem Wesentlichen glauben, was die katholische Kirche glaubt, wir sind mit unserem Herzen Katholiken und gehören zu der Seele der Kirche, wenn wir auch als ungerecht Exkommunizierte außerhalb ihres sichtbaren Leibes gehalten werden.

Diese Anschauung macht Leibniz auch in dem Briefwechsel mit dem katholischen Landgrafen Ernst (1686—93), der seit 1652 Konvertit war, geltend. Dieser Mann, der in den Kontroversfragen wohl bewandert war und selbst als theologischer Schriftsteller auftrat, gab sich Mühe, Leibniz zu überzeugen, daß es seine Pflicht sei, katholisch zu werden, wenn er solche Überzeugungen hegte, wie er sie oft genug an den Tag gelegt hatte. Darauf schreibt Leibniz in einem Brief an den Herzog Ernst August im Jahre 1683: „Wer das Seinige tut, um nicht in dem Schisma zu sein, ist in der Tat in der Kirche, wenigstens in foro interno.

* Guhrauer II, 291 f.

Eine gewisse Unklarheit und ein Schwanken hat jedenfalls bei Leibniz bis zum Ende geherrscht. Es ist deshalb begreiflich, daß man sich zu beweisen gemüht hat von der einen Seite, daß er nach seiner innersten Überzeugung Protestant, und von der anderen Seite, daß er Katholik gewesen sei. Um den Besitz dieses großen Mannes hat man gestritten, wie man früher um den Besitz seines großen Vorgängers Grotius gestritten hatte.*

Auf die vielen einzelnen Aktenstücke, die in diesem Prozesse pro et contra vorgeführt wurden, wollen wir uns nicht einlassen. Es ist nicht nötig, kann auch bisweilen sogar irreleitend sein. Wir haben ein besseres Mittel, um seine theologischen und speziell seine kirchlichen Hauptgedanken kennen zu lernen, eine theologische Hauptschrift, worin er in einem vorgerückten Alter, nachdem er schon seit vielen Jahren sich mit konfessionellen Fragen beschäftigt hatte, ganz positiv seine theologischen Hauptgedanken darlegt. Wesentlich an diese Schrift werden wir uns in dem Folgenden halten.

V.

Das „System".

Bei seinem Tode 1716 hinterließ nämlich Leibniz ein Manuskript ohne Datum, ohne Überschrift und ohne Unterschrift. Irgend ein Bibliothekbeamter hat ihm den Titel systema theologicum, theologisches

* Krogh-Tonning, Hugo Grotius 51 Note.

System, gegeben. Durch diesen Titel wird eine Auffassung der Schrift gegeben, die im ganzen mit dem Inhalt übereinstimmt, wenigstens wenn wir den Begriff des Systematischen nicht im strengsten Sinne nehmen. Die Schrift gibt eine umfassende (obgleich oft kurz gefaßte) und zusammenhängende Übersicht über den christlichen Lehrinhalt mit spezieller Rücksicht auf die kirchlichen Kontroversfragen.

Diese Schrift würde schon ohne Rücksicht auf die Kontroversfragen, großes Interesse beanspruchen können. Wenn ein ernster und unabhängiger Mann wie Leibniz mit so großer Überlegenheit in vielen Beziehungen, mit seiner tiefen Einsicht in so vielen Richtungen und mit seiner reichen Erfahrung seine religiösen Gedanken niederschreibt, wenn er hierbei sich meistens der gewöhnlichen theologischen Terminologie entledigt und von der überwältigenden Masse der theologischen Einzeluntersuchungen mit ihren Distinktionen, Divisionen, Subdivisionen, Objektionen, Responsionen usw. absieht, um sich in Einfachheit und Klarheit an die großen Hauptzüge des Christentums zu halten, dann kann dies oft eine ganz besonders wohltuende Wirkung ausüben, namentlich auf diejenigen, die durch die große Mannigfaltigkeit der Einzeluntersuchungen müde und vielleicht auch verwirrt sind. Es ist zudem geeignet, eine Übersicht und eine Orientierung zu verschaffen, die vielleicht in diesen Fragen manchem verloren gegangen ist. Es herrscht Einfalt, simplicitas, in Leibnizens Betrachtungen, die von jedermann mit Nutzen gelesen werden können,

aber eine docta simplicitas, eine gelehrte Einfalt, weil sie auf einer zuverlässigen Grundlage der Gelehrsamkeit ruht.

Eine solche Schrift liegt uns im systema theologicum von Leibniz vor. Das System hat aber sein Hauptinteresse in konfessioneller Beziehung, ja ist wohl ursprünglich durch die Unionsbestrebungen des Leibniz veranlaßt worden.

Kuno Fischer bezeichnet Leibnizens kirchliche Tendenz auf diese Weise: „Seine Ziele sind zuerst die Reunion der beiden großen, durch die Reformation getrennten Kirchengebiete, dann die Union der in sich gespaltenen evangelischen Kirche. Das Thema der Reunion ist die allgemeine christliche Kirche, die alle berechtigten Glaubensformen in sich vereinigt, das der Union die allgemeine evangelische Kirche. So ist es überall die universelle, umfassende, den Zwiespalt in sich ausgleichende Kirche, welche Leibniz im Sinne hat und aus dem gegebenen Material der geschichtlichen Gegensätze, die er vorfindet, verwirklichen möchte." *

Eine solche latitudinarische Richtung ist zwar bei Leibniz ersichtlich genug, zunächst in der negativen Form, daß er in keiner der christlichen Konfessionsgesellschaften ganz zu Hause war. Kaum aber gibt es einen Mann von latitudinarischer Richtung, dessen religiöse Sympathien positiv so ganz gleichmäßig unter den verschiedenen Gesellschaften verteilt sind,

* G. W. Leibniz, 4. Aufl., Heidelberg, 1902, S. 6.

daß seine Gedanken nicht in einer derselben ein Hauptzentrum hätten. Dies kann mehr oder weniger an den Tag treten, je nachdem der Latitudinarismus mehr oder weniger vorherrschend ist. Bei Leibniz ist er nicht stark genug, als daß es unserer Meinung nach in seinem „System“ nicht sehr deutlich offenbar würde, wo er das eigentliche Zentrum seiner religiösen Gedanken hatte, und wo seine tiefsten religiösen Sympathien weilten. Daß sie auf der katholischen Seite waren, wird kaum von anderen geleugnet werden können als von denen, die ihn von vornherein um jeden Preis protestantisch auffassen wollen.

Dies erscheint uns aber einfach als sachlich unmöglich. Und man hat das auch auf jener Seite gefühlt. Weil keine Gelegenheit vorhanden war, die Echtheit der erwähnten Schrift zu bezweifeln, griff man nach einem anderen Mittel, um ihre Bedeutung zu neutralisieren und ihre Beweiskraft dafür, daß die Gedanken und Interessen Leibnizens ihr Zentrum in der katholischen Kirche hatten. Eine bewußte Fälschung braucht gar nicht stattzufinden. Es läßt sich denken, daß man das Schriftchen mit immer steigendem Erstaunen gelesen habe, bis man schließlich hat sagen müssen: Aber dies ist ja ganz katholisch! Gestützt auf protestantische Aussagen in seinen Schriften, vielleicht auch auf seine anhaltende Weigerung, katholisch zu werden, hat man dann, freilich viel zu dreist, gefolgert: Also kann die Schrift nicht aufrichtig gemeint sein! Leibniz bediene sich hier nur der

„Maske“ eines Katholiken, er „spiele die Rolle“ eines Katholiken usw. Er lasse einen Katholiken reden, um auf diese Weise deutlich zu machen, was katholischerseits von den Protestanten zu einer Wiedervereinigung mit Rom gefordert werde. Der Inhalt des Schriftchens sei aber gar kein Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung.

So etwas ist wirklich vorgebracht worden. Es bringt mir eine Äußerung von einem meiner alten akademischen Lehrer in Erinnerung. Wenn die Willkür der Ausleger gar zu toll wurde, sagte er: „Es ist unglaublich, meine Herren, was die Herren Ausleger zu prästieren vermögen.“ Viel Umsicht braucht man nicht, um einzusehen, daß die erwähnte Auffassung ein Produkt der Verlegenheit ist.

Vor allem muß ja gesagt werden, daß es eine wenig würdige „Rolle“ ist, die man hier Leibniz durch seinen Mangel an Aufrichtigkeit spielen läßt. Es würde sehr schlecht zu seinen Äußerungen in dem obenerwähnten Briefe an den Herzog Ernst von 1683 stimmen. Er spricht hier von dem Plane zu einer Schrift wie der, die in dem „System“ zur Ausführung gekommen ist. „Nach meinem Dafürhalten wäre die rechte Art und Weise, um in diesen Materien (der Reunion) sicher zu gehen, folgende: Ein meditativer Mann, welcher *von der Reunion nicht entfernt* ist, müßte eine Exposition des Glaubens aufsetzen, die ein wenig mehr auf das einzelne einginge, als die des Herrn von Condom (Bossuet), darin er suchte, sich auf das schärfste und *aufrichtigste*

über die ſtreitigen Artikel zu erklären, indem er die zweideutigen Ausdrücke, ſowie die einer ſcholaſtiſchen Chicane vermiede und nur in natürlichen Ausdrücken redete. Und dieſe Explikation würde er dem Urteile einiger gelehrten Biſchöfe unter den Gemäßigſten unterwerfen, wobei er ſowohl ſeinen Namen als ſeine Partei verheimlichte. Und um ſie zu einem günſtigeren Urteile zu ſtimmen, würde er ſuchen, ſeine Expoſition durch die Autoritäten einiger gelehrten Männer in der römiſchen Kirche zu unterſtützen. Aber während er ein Urteil verlangte, würde er nicht fragen, ob ſie ſeiner Anſicht ſeien, ſondern nur, ob ſie glaubten, daß man ſeine Meinung in der Kirche dulden werde.“* Und im Jahre 1684 verſichert Leibniz, daß er die Abſicht habe, eine ſolche Schrift abzufaſſen.**

Aber: Daß Leibniz in ſeinem Herzen ein „echter Proteſtant“ ſei, während er ſich ſelbſt als einen Mann, „welcher von der Reunion nicht entfernt iſt“, bezeichnet;

daß Leibniz, der die Abſicht hat, „ſich auf das aufrichtigſte zu erklären“, in der Tat ſich auf das allerunaufrichtigſte erkläre;

daß Leibniz als ausgemachter Katholik gelten wolle, indem er fragt, ob die katholiſche Kirche ſeine

* Syſtema, ausgegeben von Dr. Carl Haas. Tübingen 1860. Vorwort S. V—VI. Die deutſche Überſetzung der Worte des Leibniz entlehne ich hier und in dem Folgenden (wo dazu Gelegenheit iſt) dieſer Ausgabe.

** Ibid.

(angeblich echt katholische) Meinung „dulden werde“: Credat haec Judaeus Apella!

Die „Rolle“ verträgt sich ebensowenig mit den Einleitungsworten seines Buches. Hier heißt es: „Nachdem ich lange und viel unter Anrufung des göttlichen Beistandes und so unparteiisch, als es nur einem Menschen möglich ist, gleich als käme ich ein Neugeborener aus einer neuen Welt, von niemand abhängig, mich mit religiösen Streitpunkten abgegeben habe, kam ich endlich zum Beschlusse und glaubte nach allseitiger Erwägung durchweg die Spuren von dem verfolgen zu sollen, was sowohl die heilige Schrift als auch das fromme Altertum wie auch die schlichte Vernunft und die Glaubwürdigkeit der Tatsachen einem unbefangenen Menschen zu empfehlen scheinen.“*

Dies ist doch fürwahr nicht die Sprache eines Mannes, dem es angelegen ist, als Parteimann zu gelten, es sei denn, daß er ein ausgemachter Heuchler ist, was man doch wohl kaum von Leibniz behaupten will.

Auch geraten die Verteidiger der Rollen- oder Maskenhypothese in offenbaren Widerspruch mit sich selbst. Man setzt voraus, daß der Verfasser als Katholik gelten wolle. Dann aber findet man in dem Systeme Anschauungen, die nicht so sehr einen ganz katholischen als vielmehr einen ganz protestantischen Eindruck machen. Dies außer Betracht zu lassen, dazu kann man sich nicht wohl entschließen, sondern kann nicht umhin,

* Systema, Haas, S. 2.

dergleichen Äußerungen hervorzuheben als erwünschte Beweise, daß Leibniz guter Protestant sei. Dadurch entsteht dies merkwürdige Verhältnis: Einem guten Protestanten, der einen guten Katholiken spielen will, widerfährt es, daß er seinem Katholiken Worte in die Feder legt, wodurch er sich als guten Protestanten erweist!

Endlich: Was würde es den Unionsverhandlungen nützen, daß ein Protestant den Katholiken spiele und als Katholik verstanden zu werden verlange, indem er ein katholisches Bekenntnis ablegt? Wäre es nicht viel besser, daß man den Katholiken selbst überließe, ihre Bedingungen aufzustellen? Sollte aber ein Protestant schreiben, dann würde es, im Gegensatze zu diesem unfruchtbaren Manöver, doch wohl viel besser sein, daß er als ehrlicher Protestant sein Bekenntnis vorlegt als Ausdruck dessen, was er als Protestant meint, der katholischen Kirche einräumen zu können, oder dessen, worüber die Parteien vermeintlich sich verständigen können als auf ihr gemeinschaftliches Bekenntnis. Ziemlich unerheblich scheint es uns zu sein, ob eine solche Darstellung ganz objektiv gehalten wird, ohne Nennung des Namens und der Partei, oder mit solchen Angaben versehen.

Auf der Grundlage dieser Auffassung, die uns der Verfasser selbst im wesentlichen in die Hände gegeben hat, bringt uns das Vorhandensein einzelner akatholischen Äußerungen in keine Verlegenheit. Es ist im Gegenteil ganz natürlich, während es für die erwähnte Rollenhypothese ganz vernichtend ist. Kurz:

Das Experiment, das man durch diese Hypothese Leibnizen zugemutet hat, scheint uns ebenso unwürdig und widerspruchsvoll, wie es unpraktisch wäre.

Aber, wird man vielleicht einwenden, es ist an sich nicht so undenkbar, daß Leibniz in dem „System" ein solches Experiment angestellt habe. Er habe nämlich ein anderes Manuskript hinterlassen, worin er unstreitig als Katholik experimentiert. Damit zielt man auf ein „judicium", über den Kirchenbegriff und damit zusammenhängende Fragen, dessen Verfasser in der Überschrift ausdrücklich als „katholischer Gelehrter" (doctor catholicus) bezeichnet wird. Es ist von Foucher de Careil herausgegeben nebst einem Nachwort, worin das Manuskript zur Durchsicht an den katholischen Bischof Spinola übersandt wird.* Aus diesem Nachwort ersieht man, daß Leibniz und Spinola geglaubt haben, die Sache der Reunion durch einen eigentümlichen Schritt fördern zu können. Katholischerseits sollte eine kirchliche Erklärung verfaßt werden, die in ihren Ausdrücken so viel wie möglich protestantischen Prinzipien angemessen (accommodatum) sein sollte. Diese Erklärung von protestantischen Autoritäten approbiert, sollte dann von solchen ausgegeben werden. Und umgekehrt sollte ein Protestant eine Erklärung schreiben in solchem Anschluß an katholische Prinzipien, daß sie unter der Autorität eines angesehenen Katholiken ausgegeben

* Oeuvres de Leibniz par A. F. de Careil, Paris 1860. II, 46 ff.

werden könnte. Das erwähnte „judicium“ iſt ein Entwurf zu einer ſolchen Erklärung proteſtantiſcherſeits, der beigelegt wird zu möglichen Berichtigungen und zur Approbation von Monſeigneur Spinola.

Der ganze Plan hatte keinen Erfolg. Den Entwurf zu einer Erklärung, den Spinola an Leibniz geſandt hatte, mußte dieſer ablehnen. Und den Entwurf des Leibniz ſcheint Spinola beiſeite gelegt zu haben. Er iſt jedenfalls erſt in unſeren Tagen veröffentlicht worden.

Es läßt ſich ſagen, daß dies ganze Vorhaben nur wenig dazu geeignet ſcheint, die Sache der Reunion zu fördern, daß dieſe Geheimniskrämerei ziemlich unangenehm nach allzu vorſichtiger Weltklugheit und Diplomatie ſchmeckt, vielleicht auch, daß es eine gewiſſe Charakterſchwäche verrät. Man darf aber erſtens nicht ſagen, daß das „judicium“ ganz denſelben Charakter habe als das „Syſtem“. Und man darf zweitens und vor allem nicht behaupten, daß es Spiegelfechterei ſei oder Prinzipien ausſpreche, die wider die eigene Überzeugung des Leibniz ſtritten.

Die zwei genannten Schriften ſtehen nicht auf derſelben Linie. Im judicium bezeichnet der Verfaſſer ſich ausdrücklich als Katholik. Als ſolcher will er gelten in ausdrücklichem Gegenſatz zu den Proteſtanten. Im „Syſtem“ dagegen bezeichnet ſich der Verfaſſer als einen Mann, der außerhalb aller Parteien ſteht, als einen „Neugeborenen“ den Parteien gegenüber. Er ſpielt keine Rolle, weder die eines Proteſtanten, noch die eines Katholiken. Dies macht einen

ſo großen Unterſchied, daß man nicht ohne weiteres der einen Schrift entnehmen kann, was er in der anderen getan hat oder hat tun wollen.

Spielt er aber nicht tatſächlich die Rolle eines Katholiken im judicium? Mag ſein. Man darf ſein Verhalten auf dieſe Weiſe bezeichnen, wenn man damit keine Vorſtellung von einer falſchen oder unehrlichen Rolle verbindet. Ein Mann, der nicht katholiſch iſt, ſpricht durchweg wie ein Katholik, das iſt die unverkennbare Tatſache, die ſich wohl ſo ausdrücken läßt, daß er die Rolle eines Katholiken in dieſer Schrift ſpielt. Nichts aber zwingt uns zu meinen, daß er betreffs der kirchlichen Prinzipienfragen wider ſeine Überzeugung ſpreche, wie willig und geneigt er hier und anderswo immer iſt, um der Einigkeit willen, ſich in der Form oder dem Ausdruck zu accomodieren". Die kirchlichen Prinzipien, die er darſtellt, ſind allerdings katholiſch, aber nicht mehr katholiſch als z. B. die des Hugo Grotius an vielen Stellen. Und mit Rückſicht auf keinen dieſer beiden hat man das Recht zu folgern: Alſo hat er wider ſeine Überzeugung geſchrieben. Dagegen kann von beiden mit Recht geſagt werden: Wie es ſcheint, hätten ſie mit ſolchen Überzeugungen ſich notwendig der katholiſchen Kirche anſchließen müſſen. Dies ergibt aber eine andere Frage. Warum Grotius nicht katholiſch wurde? Dieſe Frage habe ich in meiner Abhandlung über ihn* behandelt. Warum Leibniz nicht katholiſch wurde? Darauf werden wir unten zurückkommen.

* Hugo Grotius. Köln 1904, S. 98 ff.

Die Hauptsache ist für uns, daß wir mit vollem Vertrauen das systema theologicum des Leibniz als Quelle benützen dürfen bei einer Darstellung seiner aufrichtigen religiösen Überzeugung und seiner Lehre. Ein treues Referat des Hauptinhalts dieser Schrift wird genügen als Antwort auf die Frage, die wir aufgestellt haben, wo Leibniz das eigentliche Zentrum seines religiösen Denkens und seiner religiösen Interessen habe, in dem katholischen oder in dem protestantischen Lager.

Dieses Zeugnis eines der größten Denker der Geschichte hat seinen unverkennbaren Wert als Apologie für katholisches Christentum.

Zur Beleuchtung von gewissen Stellen benutzen wir auch Aussagen Leibnizens in anderen Schriften und in seinen gedruckten und ungedruckten Briefen.

Das Manuskript zum systema wurde, wie schon gesagt, unter den literarischen Hinterlassenschaften des Leibniz gefunden und ist wahrscheinlich zwischen den Jahren 1688 und 1690 verfaßt. Nach dem Tode des Verfassers wurde es zusammen mit seinen übrigen Papieren in der Staatsbibliothek zu Hannover aufbewahrt und war in der Öffentlichkeit unbekannt, bis es im Jahre 1797 in einem Journal für Kunstgeschichte erwähnt wurde, das ein Herr von Murr herausgab. Als Hannover unter das Zepter des Jerome Napoleon, des Königs von Westfalen, gekommen war, ließ der Oheim des Bonaparte, der Kardinal Fesch, sich die Handschrift von der westfälischen Regierung ausliefern. Sie wurde dann 1810

nach Paris gebracht, von wo der Kardinal sie 1814 nach Rom mit sich führte. Bei seinem Tode 1839 kam sie als Erbstück an seinen Neffen Joseph Bonaparte. Dieser gab das Original an Hannover zurück, nachdem einige mehr oder weniger wohlgelungene Abschriften genommen waren. Die erste, einigermaßen korrekte Ausgabe erschien in Paris 1845. Sie ist später durch neue Ausgaben bedeutend verbessert worden. Wir benutzen hier die Ausgabe des Herrn Dr. Carl Haas (Tübingen 1860), die nach der Originalhandschrift in Hannover gedruckt und mit einer deutschen Übersetzung versehen ist.

Der Verfasser hat keine bestimmte Einteilung des Stoffes gegeben. Es läßt sich aber scheiden zwischen einem allgemeinen (wesentlich gemeinreligiösen) und einem speziellen (wesentlich konfessionellen) Teil.

Der erste Teil enthält die Lehre 1. von Gott, der Schöpfung und dem Menschen; 2. von der Sünde, deren Ursprung und Folgen; 3. von der Offenbarung; 4. von der Dreieinigkeit; 5. von der Menschwerdung Gottes. Schon in diesem Teile zeigen sich katholische Sympathien.

Der zweite Teil handelt von 1. Gnade und Freiheit; 2. Rechtfertigung (hierunter auch von Glauben, Hoffnung und Liebe, von guten Werken, religiösen Orden, Moralgeboten); 3. Gottesverehrung (hierunter auch von den Heiligen, Bildern und Reliquien); 4. den Sakramenten; 5. Kirche und Hierarchie; 6. von den letzten Dingen.

Indem wir somit einen Versuch machen werden, vermittels des „Systems" einen Einblick in die religiösen Gedanken Leibnizens zu bekommen, bemerken wir nur noch: Man darf keine allseitige Entwickelung erwarten, eher nur eine skizzenmäßige Darstellung der Hauptgedanken im Umriß. Auch darf man keinen Versuch erwarten, die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche zwischen seinen Gedanken hier und anderswo auszugleichen. Drückt er sich hier sehr stark katholisch aus, so kann man mit Recht viele andere Stellen hervorheben, wo der Ton einen ganz protestantischen Klang hat. Unter neueren Leibnizforschern hat das besonders Dr. A. Pichler getan in seinem umfassenden und gründlichen Werke „Die Theologie des Leibniz". Es ist sicher, daß Leibniz Sympathien nach beiden Seiten hegte. Aber diese haben sich keineswegs im Gleichgewicht gehalten. Er hat nicht ohne weiteres die Konfessionen als „berechtigte Glaubensformen" betrachtet, welche er nur nebeneinander zu stellen und gleichzeitig geltend zu machen brauchte, wie der Musiker eine Harmonie hervorbringt, indem er die einzelnen Töne des Akkords anschlägt. Wir werden im Gegenteil sehen, daß Leibniz den Protestanten gegenüber stark kritisch verfährt, sogar ihren vitalen Grundideen gegenüber, und daß er auf der anderen Seite spezifisch katholische Ideen auf eine solche Weise ausspricht, daß sie mit dem Protestantismus zu harmonieren scheinen wie das Wasser mit dem Feuer.

Wo liegt der Schwerpunkt für die konfessio-

nellen Interessen des Leibniz? Auf diese Frage suchen wir eine positive Antwort, nur eine solche.

Und eine solche Antwort haben wir geglaubt mit Recht in einer Schrift suchen zu dürfen, worin Leibniz versucht die Punkte anzugeben, über welche die Konfessionen zu einem Einverständnis kommen müssen, wenn die äußere Einheit der Christenheit wieder hergestellt werden soll.

VI.

Der erste Teil des Systems.

1. Gott. — Nachdem Leibniz in einigen Einleitungsworten, die oben zitiert sind, sich selbst als unparteiisch und vorurteilsfrei in seiner religiösen Forschung bezeichnet hat, bekennt er: „Fürs erste, so denke ich, gibt es ein vollkommenstes, und zwar einziges, ewiges, allgegenwärtiges, allwissendes und allmächtiges Wesen, das wir Gott nennen, von welchem alles andere in schönster Weise erschaffen worden ist und durch eine Art beständiger Hervorbringung erhalten wird."

Gott ist Geist, Intelligenz. „Diese höchste Intelligenz hat ferner andere Geister erschaffen, um von ihnen verherrlicht zu werden, welche sie auf die gerechteste Weise lenkt, so daß, wer das ganze Verhältnis der göttlichen Einrichtung verstünde, das Muster eines vollkommensten Gemeinwesens entdecken würde, an welchem ein Weiser nichts zu vermissen oder durch einen Wunsch zu vervollständigen imstande wäre."

Gott ist auch „der beste Fürst der Geister, und zwar ein Gesetzgeber, der aber von diesen seinen Untertanen nichts verlangt als ein Gemüt, aufrichtig zugetan . . . nicht nur die Macht des höchsten Monarchen fürchtend, sondern auch . . . von einer Liebe zu Gott, die über alles geht, entbrannt."

„Wer solche Gesinnungen hat . . . der murrt nie über den göttlichen Willen, da er weiß, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten ausschlagen müsse, und wie er mit der Vergangenheit zufrieden ist, so wird er es sich angelegen sein lassen, in Ansehung der Zukunft stets so zu handeln, wie es nach seinem Urteile dem Willen Gottes, wie er ihn voraussetzt, gemäß ist. Dieser aber verlangt, unter Vorlegung von Belohnungen und Strafen, daß ein jeder seiner Stellung Ehre mache . . . und um die göttliche Güte nachzuahmen, seine Guttätigkeit über seine nächste Umgebung, hauptsächlich aber auf jeden Menschen als auf seinen Nächsten nach gerechtem Maße sich erstrecken lasse; weil unter den Geschöpfen, mit welchen wir zu tun haben, der Mensch das vorzüglichste ist."*

2. Die Sünde, deren Ursprung und Folgen. — „Wenn nun alle Geister immer so dächten und danach handelten, so würden sie ohne Widerstreit glücklich leben. Da dies aber bekanntlich weder stets der Fall ist noch war, so fragt es sich, woher die Sünde und durch die Sünde das Elend in die Welt eingedrungen sei; denn Gott als Urheber

* Systema (Haas) S. 2—4.

alles Guten kann schlechterdings nicht die Ursache der Sünde sein. Es ist daher bei allen Geschöpfen, und wären sie auch noch so erhaben, ins Auge zu fassen, wie ihnen eine gewisse Beschränktheit oder Unvollkommenheit angeboren sei und von Haus aus, vor aller Sünde, anklebe, welche macht, daß sie dem Fallen ausgesetzt sind (labiles). Und so muß man das verstehen, was Job anzudeuten scheint, daß nicht einmal die Engel von Makeln, das heißt von Unvollkommenheiten frei seien. Und zwar streitet das mit der ursprünglichen Gerechtigkeit und dem Ebenbilde Gottes nicht. Soweit nämlich ein vernünftiges Geschöpf mit Vollkommenheit ausgerüstet ist, so weit hat es diese vom göttlichen Ebenbilde. So weit es aber beschränkt ist und gewisser Vollkommenheiten entbehrt, insoweit nimmt es an einer Beraubung (de privatione) oder am Nichts (de nihilo) teil. Und darauf läuft des heiligen Augustins Ausspruch hinaus, daß der Grund des Bösen nicht von Gott, sondern von dem Nichts herrühre, das heißt, nicht vom Positiven, sondern vom Privativen, das heißt, von jener Beschränktheit der Geschöpfe, von der wir gesprochen haben."

Dies ist aber nur ein Argument für die Möglichkeit des Falles, erklärt aber nicht dessen Wirklichkeit. Es fragt sich, ob der Fall etwa eine Notwendigkeit gewesen sei? Leibniz antwortet: „Obgleich es Gott möglich war, nur solche Geister zu erschaffen, welche, obwohl sie fallen konnten, doch nicht gefallen wären, so gefiel es dennoch seiner unerforschlichen Weisheit, die Ordnung der Dinge, wie wir sie

haben, hervorzubringen . . . und zwar dies ohne Zweifel deswegen, weil Gott das Übel, in das, wie er vorausſah und zuließ, einige rannten, in ein weit größeres Gut zu verwandeln wußte, als es ohne dieſes Böſe geworden ſein würde . . . So ward Adams Fall durch die Menſchwerdung des Wortes, der Verrat des Judas durch die Erlöſung des menſchlichen Geſchlechtes, durch den unermeßlichen Gewinn an Vervollkommnung gut gemacht." Leibniz huldigt alſo dem alten Satz von der „glücklichen Schuld", (beata culpa, quae talem meruit redemptorem).

Durch den Fall des Stammvaters „drang die Erbſünde in das menſchliche Geſchlecht, das heißt, man zog ſich eine gewiſſe Verkehrtheit zu, welche macht, daß die Menſchen zum gut Handeln verdroſſen, zum ſchlecht Handeln aufgelegt ſind, indem ihr Verſtand umnebelt, die Sinnlichkeit aber vorherrſchend iſt . . . Jedoch darf die Wirkung der Erbſünde nicht ſo weit ausgedehnt werden, daß die kleinen Kinder, welche keine wirkliche Sünde begangen haben, verdammt werden, wie viele wollen, denn unter dem gerechten Gerichte Gottes kann ohne eigene Schuld niemand unglücklich* ſein."

„Es gibt zwei Gattungen wirklicher Sünden: einige ſind läßliche, welche durch zeitliche Beſtrafung geſühnt werden können, andere aber Todſünden, welche

* Der Ausdruck ſcheint zu bezeugen, daß Leibniz hier nicht an die ſogenannte poena damni, ſondern an die poena sensus denkt.

ewiges Verderben verdienen. Und zwar ist diese Einteilung nicht blos alt, sondern scheint auch der göttlichen Gerechtigkeit ganz entsprechend zu sein, und ich kann nicht jenen beistimmen, die wie die Stoiker beinahe jeden Unterschied unter den Sünden aufheben oder eine wie die andere der höchsten Strafe ewiger Verdammnis wert halten." Der Unterschied wurde bekanntlich von Luther geleugnet. „Besonders aber scheinen diejenigen Todsünden zu sein, welche in böser Gesinnung und gegen den Ausspruch des Gewissens und die dem Geiste eingepflanzten Tugend-Grundsätze begangen werden. Denn diejenigen, welche schlimm gegen Gott gesinnt aus diesem Leben scheiden, diese scheinen, da sie nicht mehr in die Sinnenwelt zurückgerufen werden, den begonnenen Weg weiter zu verfolgen und den Seelenzustand, in welchem sie der Tod überrascht hat, beizubehalten und eben dadurch von Gott getrennt zu werden, daher sie dann mit einer gewissen Folgerichtigkeit in die tiefste Unseligkeit sinken und sofort, um mich so auszudrücken, sich selbst verdammen."*

Der ewige Tod, meint Leibniz, ist keine willkürliche Strafe von Gottes Seite. Es gibt einen ewigen Tod, weil es eine ewige Sünde gibt. Es gibt Seelen, die nach dem Tode ihre gottfeindliche Richtung fortsetzen. Diese werden auf ewig gestraft. Mit diesem Gedanken hat Leibniz allerdings nicht das ganze Rätsel der ewigen Verdammnis gelöst. Er

* Systema S. 4–10.

hat aber eine bedeutungsvolle Antwort denjenigen gegeben, die behaupten, daß der ewige Tod keine adäquate Strafe sei, weil eine zeitliche und damit angeblich endliche Sünde durch eine ewige und eo ipso unendliche Verdammnis nicht rechtmäßig gestraft werden könne.

3. Offenbarung. — „Worin die geheimen Anordnungen des göttlichen Ratschlusses zur Rettung der Menschen bestanden, konnte bloß von Gott allein mittels Offenbarung erlernt werden."

„Gottes Tätigkeit richtet sich nicht nur nach jenem allgemeinen und verborgenen Willen, durch welchen er die ganze Weltmaschine nach bestimmten Gesetzen regiert . . . sondern er erklärt auch in Beziehung auf die mehrfache Tätigkeit der Geister und die Regierung seines Staates als Gesetzgeber seinen Willen als einen besonderen und offenbaren und bekräftigt ihn durch Belohnungen und Strafen und gibt zu diesem Behufe Offenbarungen."

„Ferner muß eine Offenbarung mit gewissen Merkmalen versehen sein (motiva credibilitatis) damit aus ihnen bekannt wird, daß das, was in ihr enthalten ist und uns bekannt gemacht wird, Gottes Wille sei, nicht das Trugspiel eines bösen Geistes, noch unsere verkehrte Auslegung. Hat aber irgend eine Offenbarung keine solchen Merkmale, so zieht man sich keine Strafe zu, wenn man ihr nicht gehorcht, nur daß es bisweilen, wenn in einem zweifelhaften Falle das Bekanntgemachte selbst weder mit der Vernunft noch mit einer anderen Offenbarung streitet

und von annehmbaren Gründen unterstützt wird, besser ist zu gehorchen, als sich der Gefahr des Sündigens auszusetzen. Jedoch ist hier Vorsicht nötig, damit die Furcht nicht in Aberglauben ausarte und man nicht Altweibermärchen Glauben schenke."

„Ebenso muß die richtige Vernunft gleichsam als natürliche Dolmetscherin Gottes imstande sein, über die Vollmacht anderer Dolmetscher Gottes zu urteilen, bevor man ihnen beipflichtet; sobald diese aber einmal über die Rechtmäßigkeit ihrer Person, um mich so auszudrücken, sich glaubwürdig ausgewiesen haben, so muß schon die Vernunft sich dem Gehorsam des Glaubens unterziehen."

„Indessen ist neben den menschlichen Glaubensgründen oder den Beweggründen der Glaubwürdigkeit eine gewisse innere Wirkung des heiligen Geistes erforderlich, welcher bewirkt, daß man den Glauben göttlich nennt und den Geist in der Wahrheit befestigt. Daher kommt es, daß Glauben vorhanden sein kann, auch wenn man an jene Überzeugungsgründe, die von der menschlichen Vernunft hergenommen sind, nicht denkt oder vielleicht nie gedacht hat. Denn die Auseinandersetzung des Glaubens ist weder zu jeder Zeit noch für jedermann notwendig, und nicht jeder ist in der Lage, sich der Schwierigkeit einer solchen Prüfung unterziehen zu können."

„Jedes Merkmal einer göttlichen Offenbarung (ausgenommen die Vortrefflichkeit der Lehre selbst) kommt darauf hinaus, daß sie durch ein Wunder, sei es durch einen gewissen Umstand oder eine Begeben-

heit, oder durch eine staunenswerte und unnachahmliche Übereinstimmung, die einem Zufall zuzuschreiben nicht angeht, bestätigt wird. Denn das ist ein besonderes Zeichen der uns ermahnenden Vorsehung. Hiezu trägt besonders die Prophetie bei, denn die Zukunft genau und im einzelnen vorauszusagen, übersteigt nicht bloß die Kräfte des Menschen, sondern auch aller Geschöpfe. Daher muß man sowohl dem Propheten als dem glauben, der offenbar vorher verkündigt worden. Wirkt jemand noch anderes Wunderbares und menschlichen Glauben Übersteigendes, so muß man bei ihm den Beistand einer mehr als menschlichen Kraft anerkennen." „Und in allweg muß man daran festhalten, daß eine Vorsehung als Weltregiererin es nicht zugelassen haben würde, daß die Lüge mit allen Auszeichnungen und, um mich so auszudrücken, im Gewande der Wahrheit auftrete."*

Aus dieser Darstellung ersehen wir, daß Leibniz nicht der Meinung huldigt, daß der Offenbarungsglaube etwas sei, das gar nichts mit der menschlichen Vernunft zu tun hat, oder gar dem paradoxen Satze, daß der Gegenstand des Glaubens etwas Absurdes sein müsse (credo quia absurdum). Als ein nur vermeintlicher Glaubensheroismus erscheint es ihm, dem angeblichen Glaubensgegenstand sein Vertrauen ganz ohne äußeren Beweis, ohne vernünftiges Motiv zu schenken, ein Heroismus wie der, sich in die unbekannte Tiefe des Meeres zu werfen, ohne schwimmen

* Systema S. 10—16.

zu können. Einen solchen ganz unmotivierten Glauben betrachtet Leibniz nicht als eine moralisch gültige Handlung, geschweige als Heroismus, sondern vielmehr als eine schwärmerische Verirrung, die zu den wahnsinnigsten Konsequenzen führen kann — was die Erfahrung hinlänglich bezeugt.

Auch ersehen wir, daß nach Leibnizens Meinung die übernatürlichen Eingriffe Gottes in das Weltgeschehen nicht für immer durch den Rahmen der eigentlichen Offenbarungsgeschichte abgeschlossen sind. Den Glauben an weitere Zeugnisse seines Willens und seiner Macht auch in der folgenden Geschichte behält er sich vor, wenn diese Zeugnisse die nötigen Merkmale übernatürlichen Ursprunges besitzen.

4. Dreieinigkeit. — „Die heiligen Denkmale der Christen lehren, der höchste Gott (der, wie wir schon aus der Vernunft wissen, der Zahl nach nur einer ist), sei nichts destoweniger dreifach in den Personen, und es existieren also in dem einigen Gott drei Personen der Gottheit, etwas, das alle Vernunft übersteigt, und man könne sie am besten für die menschliche Fassungskraft Vater, Sohn oder Wort und heiligen Geist nennen."*

Durch diese letzte Bemerkung will Leibniz daran erinnern, daß die menschliche Sprache keine völlig entsprechenden (adäquaten) Ausdrücke für die himmlischen, übervernünftigen Tatsachen besitzt. Dies ist übrigens ein wichtiger Vorbehalt. Wäre er immer be-

* Systema S. 16–18.

obachtet worden, dann hätte er in den theologischen Verhandlungen manchem Pfeil die giftige Spitze brechen können.

Weiter heißt es, daß „der Sohn werde aus dem Vater geboren; der heilige Geist gehe von beiden aus." Der übrige Teil dieses Abschnittes ist gegen die Gegner der Dreieinigkeitslehre gerichtet.

5. Die Menschwerdung Gottes. — „Da es nun im ewigen Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses beschlossen war, daß eine Person der Gottheit die Natur eines Geschöpfes annehmen und den Staat Gottes . . . regieren sollte, so ward für gut befunden, daß der eingeborne Sohn des Vaters solches auf sich nehme."

„Die menschliche Natur aber war es, die er annahm, sowohl, weil im Menschen höhere und geringere Naturen wie auf einem gewissen Grenzgebiete sich verbinden, als auch, weil die Aussöhnung des menschlichen Geschlechts, welche Gott besonders am Herzen lag, auf keine andere Weise würdiger vor sich gehen konnte; auch war für gut befunden worden, daß der Mensch gewordene Sohn in allem Tugendbeispiele geben und erst durch höchste Demut und Geduld Sieger werden sollte, bevor er als Mensch mit jener unfaßlichen Herrlichkeit gekrönt würde."

„Wir lernen also aus der göttlichen Offenbarung, daß das Wort, das heißt der eingeborene Sohn Gottes, als die festgesetzte Zeit kam, die ganze menschliche Natur, wie sie aus Seele und Leib besteht, angenommen, und so lange er auf Erden lebte, wie ein

Menſch gehandelt mit Ausnahme der Sünde, von der er frei war, und durch Wunder ſeine übermenſchliche Erhabenheit gezeigt habe."

„Man wendet ſehr paſſend die Ausdrücke Perſonen und Naturen an. Wie nämlich mehrere Perſonen die eine Natur der Gottheit haben, ſo vereinigt hinwiederum eine der Perſonen der Gottheit mehrere Naturen, die göttliche und menſchliche, in ſich."

„Über die Art der Einigung der Naturen hat man viele ſpitzfindige Fragen erhoben, die man beſſer unberührt gelaſſen hätte."

„Ich ſehe durchaus keinen Grund ein, warum viele der älteren und neueren Sektierer ſo großen Abſcheu vor dieſen Lehrſätzen haben; denn wenn man die Sache recht erwägen mag, ſo wird man finden, daß die Glaubenslehren der katholiſchen Kirche in Beziehung auf Dreieinigkeit und Menſchwerdung mit Sicherheit, jene der Gegner aber mit Gefahren verbunden ſind."

„Chriſtus alſo, der Sohn Gottes und Menſchenſohn, aus einer jungfräulichen Mutter ohne Zutun eines Mannes geboren und von jeder Sünde frei, brachte ſich Gott dem Vater als würdigſtes Opfer zur Sühne des menſchlichen Geſchlechtes dar und leiſtete durch ſeine tiefſte Demut und ſein tiefſtes Leiden Genugtuung für die Sünden der Menſchen und iſt daher für alle geſtorben, ſo weit es an ihm lag."

„So weit es an ihm lag." Dieſe Worte enthalten einen Vorbehalt. Sicher aber nicht gegen den katholiſchen Glauben an die Gemeingültigkeit der Ver-

söhnung Christi für alle Sünder, sondern gegen einen Gedanken, der durch die Reformation hervorgetreten war, den Gedanken, daß alle Verpflichtung des Menschen zur Genugtuung aufgehört habe, nachdem Christus für uns Genugtuung geleistet hat. Wir haben schon gesehen, daß Leibniz von Sünden spricht, die durch zeitliche Strafe gesühnt werden. Daß die Verpflichtung, wegen der Sünde zu büßen oder zeitliche Strafe zu leiden, vermöge Christi Versöhnung aufgehört habe, ist ein Gedanke, der dem Systeme eben so fremd ist, wie der korrelate Gedanke, der ebenfalls durch die Reformation hervorgetreten war, daß der Christ nicht verpflichtet sei, Gottes Gebote zu erfüllen, weil Christus sie anstatt unser erfüllt habe.

Christus ist „für alle gestorben". Insofern gibt es eine Erlösung durch Christus für alle. „Nach Gottes Ratschluß aber gilt es als Gesetz der menschlichen Erlösung, daß deren Wohltat sich auf alle die erstrecken sollte, die in Christo durch die Gnade des heiligen Geistes wiedergeboren, sich angelegen sein ließen, Glaube und Liebe kindlich auszuüben."*

VII.

Der zweite Teil des Systems.

Dieser Teil trägt, wie schon bemerkt, einen wesentlich konfessionellen Charakter. Den Vergleich im einzelnen durchzuführen, müssen wir jedoch in diesem

* Systema S. 18—24.

kurzgefaßten Essay meistens dem Leser selbst überlassen. Der katholische Sinn tritt ohnehin für jeden Einsichtigen unmittelbar klar genug zutage.

1. Gnade und Freiheit. — „Über die Bekehrung des Menschen und die Rechtfertigung des Sünders und die Verdienste guter Werke entstanden im vorigen Jahrhundert ungeheure Streitigkeiten, zu denen die unpassenden Ausdrücke einiger und die Ausschreitungen anderer nach der entgegengesetzten Seite Anlaß gaben. Jedoch könnte meines Erachtens denselben leicht ein Ende gemacht werden, wenn man mit Beseitigung aller Spitzfindigkeiten die Sache selber erwägen wollte."

„Vor allem nun ist festzuhalten, daß des Menschen Natur durch den Fall so verderbt worden ist, daß sie ohne Hilfe der göttlichen Gnade kein gutes Werk und keine Gott gefällige Handlung nicht nur nicht vollbringen, sondern nicht einmal beginnen kann. Daher kann . . . keine gute Regung ohne die zuvorkommende und antreibende Gnade bei uns beginnen."

„Auf der anderen Seite jedoch muß man hinwiederum daran festhalten, daß der freie Wille des Menschen durch den Fall nicht aufgehoben ist, nicht einmal in göttlichen und das Heil betreffenden Dingen, sondern daß alle freiwilligen Handlungen, obgleich zu den guten darunter die Gnade angetrieben hat und die bösen aus der verderbten Natur entspringen, doch von selbst geschehen und daher frei sind." „Obgleich Anregung und Beihülfe von Gott

ausgeht, findet doch im Menschen immer einige Mitwirkung statt, sonst könnte man nicht sagen, er selber habe gehandelt."

„Ob aber die Kräfte, selbst gute Regungen hervorzubringen, in den Nichtwiedergeborenen gebrochen oder nur gehemmt sind, und durch welche Gleichnisse etwa die Hilfe der Gnade am besten auseinandergesetzt werden kann, darüber wird gar unnütz und läppisch von jenen verhandelt, die alles zusammensuchen, um an den Glaubenssätzen der Kirche mit einigem Scheine zupfen zu können."

„Ferner gibt Gott allen Menschen von der zureichenden Gnade so viel, daß, wenn sie nur selber ernstlichen Willen haben, für ihr Heil alles Mögliche ihnen zu Gebot steht. Und deshalb tragen auch viele fromme Männer die Überzeugung in sich, es werde jeder Mensch, der auf diese Welt kommt, von jenem Lichte der Geister, dem ewigen Sohne Gottes und dessen heiligem Geiste so erleuchtet, daß er wenigstens vor dem Tode, sei es mittels der Verkündigung von außen, sei es mittels der Erleuchtung des Geistes von innen zu so viel Erkenntnis gelangt, als ihm hinlänglich und nötig war, um sein Heil erlangen zu können, wenn er nur den Willen dazu hatte, so daß er nämlich auf diese Art, wenn er hartnäckig sich dem Rufe Gottes widersetzt, wenigstens sich unentschuldbar macht; dies nämlich verlangt die göttliche Gerechtigkeit schlechterdings. Wie aber Gott dies auch bei jenen wirkt, zu denen auch nicht eine Ahnung vom Evangelium Christi durch irgend eine

Verkündigung des Wortes von außen her drang, darüber zu entscheiden steht uns schwerlich zu, sondern wir haben es seiner Weisheit und Barmherzigkeit anheimzustellen."

„Dagegen gibt Gott jene wirksame Gnade mit ihrem Siege, welche den Willen selber gut macht, nicht alle Zeit allen; — und warum das nicht geschieht, . . . das gehört zu den allen Sterblichen unzugänglichen Geheimnissen."

„Die wirksame Gnade . . . kann manchen verliehen werden, die nicht beharren werden. Und ich sehe nicht ein, was einige gelehrte Männer verleitet hat, jene überaus seltsamen Meinungen zu verfechten, vor deren tieferem Sinne und Folgerungen sie selbst zurückschaudern, daß sie nämlich, indem sie Gott Gesetze vorschreiben und den göttlichen Gnadenhaushalt nach ihrem Ermessen bestimmen, meinten, daß der, der nicht beharren werde, die Gnade und den heiligen Geist nicht in der Tat und Wahrheit bekommen, möge er wie immer handeln oder in seinen und anderer Augen noch so fromm und gut gesinnt sein; daß dagegen der, welcher auserwählt sei und Buße bis zum Ende wahrhaft tun werde, die von Gott empfangene Gnade . . . nicht verliere, möge er auch unter noch so vielen Ehebrüchen und Totschlägen sein Leben hinbringen." *

* Systema S. 24—28.

Diese Worte verraten klar genug ihre Adresse an die Erwählungslehre Luthers und Calvins, besonders an Luthers verhängnisvolles „pecca fortiter"! wo eben diese Sünden eine Rolle spielen.*

2. Rechtfertigung. Hierunter auch von Glauben, Hoffnung und Liebe, von guten Werken, religiösen Orden und Moralgeboten. — In der Lehre von der Rechtfertigung liegt wie bekannt der eigentliche Brennpunkt von der ganzen konfessionellen Kontroverse des Reformationszeitalters. Es hat daher ganz besonderes Interesse zu sehen, wie Leibniz sich in diesem Punkte zu der überlieferten Kirchenlehre stellt.

„Der Mensch, durch die zuvorkommende Gnade Gottes vom totbringenden Sündenschlafe zur Erkenntnis seines Elends . . . wie auch zum festen Vorsatze, die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen, aufgeweckt . . . bemerkt durch das natürliche Licht, was Gottes Gesetz und Wille ist, und ermahnt von seinem Gedächtnisse, anerkennt er . . . wie weit er davon abgeirrt sei, welch schwere Strafe er verdient, und wie sehr er seinen Schöpfer beleidigt habe, dem er höchste Verehrung und Liebe schuldig gewesen wäre." „Es geht ihm ein neuer Hoffnungsstern auf . . . Das Evangelium zeigt ihm Christum als Hafen des Heils." Zu ihm sucht er „auf dem Wege wahrer Buße" zu gelangen. „So erfolgt die Rechtfertigung des Sünders, durch welche er nicht nur mittels der Ge-

* De Wette, Luthers Briefe, Berlin 1826. II, 37.

nugtuung Christi, wie er sie im Glauben ergreift, von der Schuld losgesprochen wird, sondern auch mittels eingegossener Liebe zur Hingabe an Gott das Kleid der Gerechtigkeit und den neuen Menschen anzieht."

Durch diese Definition des Begriffes der Rechtfertigung entfernt sich Leibniz meilenweit von dem der Reformatoren, denen es eben eine Hauptsache war, jede Vorstellung von „eingegossener Liebe", von einem „Anziehen des neuen Menschen", kurz von innerer, wirklicher Heiligung, von dem Begriffe der Rechtfertigung fern zu halten. Dagegen hat er sich inhaltlich und zugleich fast wörtlich die Definition des Tridentinums angeeignet.*

„So scheinen die Streitfragen ohne allen Nutzen zu sein, welche einige über die Form der Rechtfertigung aufgeworfen haben, ob sie nämlich in der Zurechnung des Verdienstes und der Genugtuung Christi oder aber in der inwohnenden Gerechtigkeit, wie sie eingegossen worden, bestehe."

„Wenn da alle zu dem Bekenntnisse sich genötigt sehen, es werde beides erfordert, was streiten sie noch ferner, und was heißt Wortstreit, wenn das keiner ist?" Das heißt: Nicht ein Streit, ob nur Sündenvergebung oder nur Heiligung an sich erforderlich ist, sondern ob beide Teile in dem biblischen Wort Rechtfertigung einbefaßt sind.

* Conc. Trident., Sess. VI, cap. 7.

Ebenso geht es mit den subjektiven Bedingungen der Rechtfertigung. Die Protestanten lassen die Rechtfertigung von dem „Glauben allein" bedingt sein. „Einige haben einen anderen Begriff von dem Glauben als den, der früher in den Schulen angenommen war. Denn sie setzen den Glauben nicht bloß in den Verstand, sondern auch in den Willen, ja sie dehnen die Natur des Glaubens so weit aus, daß er ein kindliches Vertrauen zu Gott enthalte, worin meines Bedünkens die Caritas oder die Liebe zu Gott begriffen ist. Und man darf sich nicht wundern, wenn sie durch bloßen Glauben die Rechtfertigung der Menschen vollzogen sein lassen wollen, da sie unter Glaube auch Hoffnung und Liebe verstehen. Ist nun dieses ihre Meinung, so ist es ein Wortstreit, den sie erregen."

In der Tat, meint Leibniz, ist man dann einig. Und doch hat man wegen dieses Wortstreites Himmel und Erde in Bewegung gesetzt! Allerdings haben die Verhandlungen einen solchen Verlauf gehabt. Für Luther aber stand die Sache doch anders. Für ihn galt es Realitäten und bei ihm handelt es sich um die Frage: Ob die innere, wirkliche Heiligung eine gesetzliche Forderung Gottes an den Gläubigen sei? Oder ob sie eigentlich nur möglich sei? Von der Sünde schreibt Luther: Sie kann dem Gläubigen „nicht schaden"; denn „vermittels des Glaubens an Christum wird sie ihm nicht zugerechnet".* Des-

* Ad Gal. 3, 13.

halb kann „sein Gewissen mit aller Freude einschlummern" (ut conscienta laeta obdormiat.).* Von den guten Werken der Gläubigen: „Sie sind nichts anders dann eitel Läuse in einem alten, unreinen Pelze";** sie sind „nach dem strengen Gericht Gottes Todsünden".*** Vor Gott gilt nur der Glaube. Von der inneren Gerechtigkeit eines Christen: Er ist „schwarz und abscheulich fast wie der Teufel selbst",† Vor Gott gilt nur der Glaube. Aber welcher Glaube? Vielleicht der „lebendige Glaube" (fides formata), der die Liebe in sich befaßt? Nein, der ist nur „lauter eine Erdichtung des Teufels".††

Also in diesem Hauptartikel des Protestantismus, dem Begriff der Rechtfertigung, ist Leibniz mit Luther gründlich uneinig, während er übrigens meint, daß man sich über Dinge streitet, die keine Realität haben.

Von der Gewißheit des Gläubigen über seine eigene Rechtfertigung, die in der Regel im Protestantismus als Bedingung der Rechtfertigung gefordert wird, schreibt Leibniz: Man „gerät dadurch in Narrenpossen; denn wenn es zur Rechtfertigung erforderlich ist, daß man an seine Rechtfertigung glaubt, und jenes also der Rechtfertigung vorangeht, so muß ja auch der an seine Rechtfertigung glauben, der

* Ad Gal. 4, 3.

** Werke. Erlangen. 20, 159.

*** Luthers Werke, Walch VII, 1222.

† Ibid. V, 822 f.

†† Ad Gal. 2, 20. Cfr. De Wette Luthers Briefe V, 353.

noch nicht gerechtfertigt ist. Er muß also etwas Falsches glauben."

„Auch darf man nicht meinen, die Erbsünde habe so tiefe Wurzel geschlagen, daß sie nicht einmal der göttlichen Gnade und dem uns abwaschenden und heiligenden Blute des Erlösers weiche, gleich als ob eine auch unwillkürliche Begierlichkeit, die sogar in den Frommen noch übrig ist, Sünde wäre, da es keine unfreiwillige Sünde gibt."*

„Sehen wir nun, worin die Früchte der Wiedergeburt bestehen, wie daraus gute Werke entstehen und was diese wirken." Sie sind die Früchte der Liebe, die in dem rechtfertigenden Glauben enthalten ist, und die „eine wirksame sein muß". „Daher kann man getrost behaupten, gute Werke seien, sofern sie auf ernstlichem Willen beruhen, zur Seligkeit notwendig. Denn wer Gott nicht liebt, ist auch Gottes Freund nicht und befindet sich nicht im Zustande der Gnade. Alle guten Werke sind im rechten Willen und in aufrichtiger Liebe zu Gott auf virtuelle Weise enthalten."

Hiernach folgen einige schöne Betrachtungen über das christliche Leben in der Liebe, die wir jedoch nicht anzuführen brauchen.

Ein heiliges Leben in guten Werken fordert Entsagung. Aber weder die Bibel noch die Kirche befiehlt uns etwas zu entsagen, das nicht an sich Sünde ist. Es gibt irdische Freuden und Genüsse,

* Systema S. 28–44.

die mit der Frömmigkeit wohl vereinbar sind. „Es ist aber klar, daß es außer denen, die öffentliche Diener sind und im gemeinen Leben sich bewegen, mit hohem Nutzen aszetische und beschauliche Menschen in der Kirche gebe, die sich mit Beseitigung der Lebenssorgen und Zähmung der Lüste in die Betrachtung der Gottheit und die Bewunderung ihrer Werke ganz versenken und ganz allein darauf bedacht sind und sich darauf verlegen, den Bedürfnissen anderer zu Hilfe zu kommen, sei es, daß sie Unwissende oder Irrende belehren, sei es, daß sie Dürftigen und Leidenden Hilfe bringen. Und das gehört nicht zum Geringsten von dem, was jene Kirche *empfiehlt*, welche *einzig* den Namen und die Merkmale einer *allgemeinen* (catholicae) beibehalten hat, in welcher *allein*, wie wir sehen, die ausgezeichneten Muster trefflicher Tugenden und aszetischen Lebens da und dort ans Licht treten und Pflege erhalten."

„Daher bekenne ich, daß von jeher *religiöse Orden* und fromme Bruderschaften und Vereine ... meine Bewunderung und Billigung erhalten haben. Denn sie sind gleichsam eine Art himmlischer Miliz auf Erden ... Denn was kann vortrefflicher sein, als das Licht der Wahrheit durch Meere, Feuer und Schwerter zu entfernten Völkern zu tragen ... sich den mannigfachen Anreizungen zu entschlagen, ja sogar den Freuden der Unterhaltung und des Zusammenlebens, um Zeit zur Betrachtung geheimer Wahrheiten und zum Nachdenken über Gott zu haben ... Alle, die das verkennen oder verachten, haben nur einen

pöbelhaften und alltäglichen Begriff von Tugend." Es ist alles dies zwar kein göttliches Gebot, sondern „ein Rat ist es, eine von zeitlichen Abhaltungen mehr abgelöste Lebensweise zu wählen, wozu der Herr die Magdalena beglückwünschte."*

Wie wir sehen, alles ganz katholisch.

„Gehen wir nun zu der Wirkung der guten Werke über, so zeigt sich, daß da und dort über ihr Verdienst gestritten und die in der Kirche seit so vielen Jahrhunderten geltende Lehre bitter getadelt wird, als sei sie voll pharisäischen Selbstvertrauens und Stolzes. Ich meine jedoch, wenn man die Worte richtig erklärt, werde kein Grund zum Tadel mehr übrig bleiben."

„Man muß also wissen, daß Verpflichtung und Recht uns, mit Beziehung auf Gott, nur nach einer gewissen Analogie zukommen. Alles gehört nämlich Gott, weil er es geschaffen und es erhält und allein weise regieren kann. Daher ist Gott eben kraft der höchsten Vollkommenheit oder höchsten Weisheit und Macht naturgemäß Herr über alles, und wir sind seine Knechte, denen er ein gewisses Gut zur Verwaltung anvertraut hat, welches Christus Talent nennt. Zwischen dem Knechte und dem Herrn aber tritt in Beziehung auf das Gut nur ein eingebildetes Recht ein vermöge der Güte und Herablassung des Herrn selbst. Gleichwie sonst, wenn der Herr mit dem Knechte Schach spielt, jedermann wohl weiß, daß

* Systema S. 44—50.

Gewinn oder Verluſt Sache des Herrn ſei, ſo wird doch kein weiſer Herr die Spielgeſetze ſtören durch unzeitiges Prahlen mit ſeiner Herrlichkeit. Dies nun vorausgeſetzt und darunter verſtanden, werden wir von einer Scheinverpflichtung Gottes und unſerem Rechte oder Scheinrechte ſicher und ohne Tadel befürchten zu müſſen, ſprechen dürfen."

Jedenfalls hat der Herr oft genug ſeinen Dienern Lohn für ihre Arbeit verſprochen. Und Lohn ſetzt mit Notwendigkeit Verdienſt voraus. Nur daß wir die auguſtiniſche Regel feſthalten, daß Gott, wenn er belohnt, „ſeine eigenen Gaben in uns krönt". Aber, ſagt das Tridentinum, wir dürfen nicht meinen, „die guten Werke des gerechtfertigten Menſchen ſeien derart Gaben Gottes, daß ſie nicht auch gute Verdienſte des Gerechtfertigten ſelber ſind".* Leibniz ſcheint nichts einzuwenden zu haben gegen dieſen notwendigen Vorbehalt, ohne welchen aller Verdienſt und Lohn ſich in die reine Illuſion auflöſt, während der Menſch auf ein unperſönliches, mechaniſches Organ für den Willen des Allmächtigen reduziert wird.**

Es fragt ſich weiter, ob es unter Beihilfe der göttlichen Gnade den Wiedergeborenen möglich oder unmöglich ſei, das Geſetz Gottes zu erfüllen. Eine gewöhnliche proteſtantiſche Behauptung iſt, daß es unmöglich ſei. Leibniz meint aber, daß es möglich ſein muß. Sonſt würde Gott wie ein unweiſer

* Sess. VI, Can. 32.

** Syſtema 50—54.

Gesetzgeber handeln, der seinen Untertanen Unmögliches gebietet. Der Wiedergeborene, dessen Wille aufrichtig gut ist, wird nie die göttliche Hilfe vermissen, dem göttlichen Willen nachzukommen. Dadurch erfüllt er das Gesetz Gottes. Denn „das ganze Gesetz Gottes verlangt nichts anderes als die ernstliche Anstrengung eines aufrichtigen Willens", die praktisch genommen mit der Hauptforderung des Gesetzes zusammenfällt: „Du sollst Gott aus ganzer Kraft lieben." Also: Der Wiedergeborene kann unter Beihilfe der göttlichen Gnade Gottes Gesetz erfüllen — das ganze Gesetz. Er kann Todsünden vermeiden, und er kann gegen die läßlichen Sünden kämpfen. Und das ist es, was Gott in seinem ganzen Gesetz von uns verlangt. „Es darf aber niemand sich rühmen als nur in Gott, mit welchem wir alles können, und dessen Kraft in den Schwachen mächtig ist."*

3. Gottesverehrung. Bilder und Reliquien. — „Das Eigentümliche der Gottesverehrung besteht bei dem Christen darin, daß wir in dem Menschen Christus den allmächtigen und ewigen Gott anbeten, Christum als den einzigen Mittler des Heils anrufen und Gott selber ein immerwährendes Sühnopfer, nämlich des Herrn Leib und Blut unter der Gestalt von Brot und Wein nach der Ordnung Melchisedechs, der ein Vorbild von Christus, dem ewigen Priester, war, darbringen."

„Paulus hat ausdrücklich gesagt, es müsse alles aller Orten im Namen Jesu die Kniee beugen, daher alle

* Systema 54—56.

Christen darin übereinstimmen, daß Christus angebetet werden müsse." „Die katholischen Lehrer nehmen an, der Menschheit (Christi) an und für sich kommen weder die Eigenschaften noch die Ehrenbezeugungen der Gottheit zu." Wir beten „den ganzen Christum an als Gott und Mensch, und es besteht kein Zweifel darüber, daß sowohl seine vollkommen heilige Seele als auch selbst sein vollkommen geheiligtes Fleisch angebetet wird, nicht zwar an und für sich, sondern wegen der Einigung mit der Gottheit, und sofern es dabei auf die Verehrung der Gottheit abgesehen ist."

Kunst. Leibniz stimmt denen (den Protestanten) „nicht bei, welche unter dem Vorwande der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit beim Gottesdienste alles verwerfen, was in die Sinne fällt und die Einbildungskraft anregt, wobei man zu sehr die menschliche Schwäche vergißt." „Was immer den Geist zum Gedanken an Gottes Größe und Güte so kräftig als möglich führt, was immer unsere Aufmerksamkeit erregt, was immer fromme Gefühle in uns erzeugt, ja alles, was die Andacht süß und angenehm macht, muß gebilligt werden." „In der heiligen Schrift haben wir einen Vorgang an Gott, dessen Geboten Moses durch die Stiftshütte, Salomon durch den Tempel nachkam, und wir lesen, daß sich David der Gesänge und Hymnen und Instrumente und Zimbeln zum Lobe Gottes bedient habe." „Und der Herr tadelte diejenigen, welche darüber unwillig waren, daß ein Gefäß kostbarer Salbe zu seiner Ehre ausgegossen wurde,

als wäre es besser gewesen, den Wert zum Besten der Armen zu verwenden."

Heiligenbilder. Daß Leibniz auch hier ganz katholisch denkt, beweist er dadurch, daß er seine ganze Argumentation auf die Darstellung des Tridentinums* gründet und dabei bemerkt: „Was man an diesen Worten des Konzils tadeln könnte, sehe ich nicht ein."

Ebenso in Beziehung auf die Heiligenverehrung. „Es läßt sich keine Verehrung der Heiligen und Reliquien anders billigen, als sofern sie sich auf Gott bezieht." „Wenn man also Heilige verehrt, so ist das so zu verstehen, wie es in der Schrift heißt: Geehrt sind deine Freunde, Gott, und lobt den Herrn in seinen Heiligen. Und wenn man die Heiligen anruft und um ihre Hülfe angeht, so ist das immer so zu verstehen, daß ihre Hülfe in ihrer so mächtigen Fürbitte für uns bestehe, wie auch Bellarmin bemerkt: Hilf mir, Petrus oder Paulus, dürfe nichts anderes bedeuten als bitte für mich, oder hilf mir durch deine Vermittlung zu meinem Gunsten."

Eine schändliche Verleumdung lassen sich daher diejenigen zuschulden kommen, die „der Kirche heidnischen Götzendienst aufhalsen".

Reliquien. — Nichts ist natürlicher, als daß wir die Reliquien der Heiligen mit Ehrfurcht betrachten. Nichts ist aber auch gewisser, als daß sie die Ehrfurcht nicht in solcher Selbständigkeit an sich ziehen

* Sess. XXV.

dürfen, daß sie von dem einen wahren Gott und seiner Verehrung abgelenkt würde.*

„Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen." Dieser Artikel hat in dem umfassenden Geiste des Leibniz einen hervorragenden Platz eingenommen. Seine ganze Arbeit für die Einheit der Kirche war auf seine Liebe zu diesem Artikel gegründet. Und er hat gefühlt, daß er nicht zu seinem Recht gelangt, daß der Begriff des einen Gottesreiches viel zu schwach und unvollständig werde, wenn er nicht Platz gibt für die Vorstellung von den intimen und starken Banden, welche die Heiligen hier und die Heiligen jenseits vereinigen.

4. Sakramente. „Unter dem Namen Sakrament versteht man heutzutage in der Kirche eine Zeremonie, der von Gott die besondere Verheißung einer Gnade beigegeben ist. Einige fügen noch bei, die Zeremonie müsse ausdrücklich und hinlänglich beschrieben in der Heiligen Schrift zu lesen sein." (So die Protestanten.) „Aber bekanntlich kann und muß durch mündliche Überlieferung des Wortes Gottes ersetzt werden, was dem geschriebenem abgeht." (So die Katholiken.)

„Gewisse Sakramente sind zum Heile nötig, so daß ohne sie oder ohne den ausdrücklichen und virtuellen Wunsch nach ihnen niemand selig werden kann, denn wer sie verachtet, begeht eben dadurch eine Todsünde. Setzen wir den Fall, es erwecke jemand den

* Systema S. 56–112.

Akt der Reue, so wird er allerdings Nachlassung erhalten ohne Sakrament . . . Denkt aber einer an die Notwendigkeit der Beichte, hat aber den Willen nicht, sobald er kann, zum Priester zu gehen, so erweckt er in der Tat keine Reue."

„Der Ausspender des Sakraments ist zuweilen der Bischof (Priesterweihe, Firmung); zuweilen ein Priester (Eucharistie, Buße, letzte Ölung); zuweilen jeder Gläubige (Taufe, Ehe). Und zwar muß man annehmen, daß diese ordentlichen Ausspender von Gottes- und Rechtswegen eingesetzt sind, so daß ohne sie die Handlung nichtig (nullus) ist. Jedoch scheint es manchmal von Gottes- und Rechtswegen gestattet zu sein, daß man vom ordentlichen Ausspender abweicht, sei es mit Erlaubnis der Kirche, sei es um der Not selbst willen." „Auch die Trienter Kirchenversammlung macht da und dort einen Unterschied zwischen dem ordentlichen Ausspender und einem anderen. Indessen ist es das sicherste, vom ordentlichen Ausspender nicht leicht abzuweichen (non facile recedere).

„Bei den Ausspendern ist aber erforderlich, daß sie die Meinung (intentio) haben das zu tun, was die Kirche tut; denn sollte es bekannt werden, daß sie dabei nur eine scherzhafte oder mimische Handlung verrichteten, so scheinen sie nicht getauft oder von Sünden losgesprochen zu haben."

Die Sakramente der Taufe, Firmung und Priesterweihe drücken in die Seele der Empfangenden einen Charakter oder unvertilgbares Zeichen ein (character indelebilis). Das heißt: Der Empfänger „hat

eine gewisse bleibende Eigenschaft erlangt, deren Wiederholung sowohl ungültig als gesetzwidrig ist." Analogien finden sich im bürgerlichen Rechte (cfr. Kronrecht, Kammergut).

Die Sakramente haben ihre Wirkung „kraft vollbrachten Werkes" (ex opere operato), nicht „im Werke des Vollbringenden" (in opere operantis), d. i. des Empfängers, „Um indessen die Gnade eines Sakramentes zu erhalten, muß die Seele des Empfangenden gehörig zugerichtet sein, damit kein Hindernis (obex) im Wege steht." Kurz: „Die katholische Lehre."*

Die einzelnen Sakramente. — Bei der Lehre von der Taufe beschränkt sich Leibniz wesentlich auf diese Bemerkungen: „Man muß wohl bekennen, die Kindertaufe ließe sich ohne das Ansehen der Kirche nicht hinlänglich verteidigen; denn es findet sich davon kein Beispiel in der Heiligen Schrift." Ferner: „Die Heilige Schrift scheint außer dem Wasser auch den Glauben zu einem Erfordernis dabei zu machen. Diesen aber denen beizulegen, die noch nicht zum Vernunftgebrauche gekommen sind, wie einige tun, ist zu unsicher, trügerisch und unwahrscheinlich". „Wer daher die Überlieferung der Kirche verwirft, der scheint mir den Angriff der Wiedertäufer nicht aushalten zu können." Endlich: „Daß die Taufe aller Christen, sogar der Ketzer gültig sei, kann auch nicht hinlänglich aus der Schrift bewiesen werden". Also: Die Protestanten, die die

* Systema S. 112–122.

Autorität und Tradition der Kirche verwerfen, geraten in bezug auf die Taufe (Lehre und Praxis) in die größte Verlegenheit. „Da aber die Kirche, welche nach den Verheißungen der Schrift selbst eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist, uns den Willen Gottes überliefert hat, so können wir uns dabei beruhigen." *

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Sakrament der Firmung. Seine ganze Berechtigung wird von denen in Zweifel gezogen, die nur von der „Bibel allein" wissen wollen. Aus der Urkirche haben wir aber eine sichere apostolische Tradition. Nur diese verbürgt die Berechtigung dieser Handlung als Sakrament.**

Die heilige Eucharistie. „Einige behaupten, im Abendmahle des Herrn seien der Leib und das Blut Christi nicht wesentlich zugegen, sondern werden nur vertreten oder angezeigt; denn sie seien von uns so weit entfernt als der Himmel von der Erde." *** „Einige scheinen, wiewohl nicht ohne Zweideutigkeit, mit mehr Nachgiebigkeit einzuräumen, wir empfangen den Leib Christi wesentlich, aber mittels der Erhebung des Geistes durch Glauben zum Himmel . . .† Dies scheint aber den Worten des Apostels ziemlich zuwiderzulaufen." „Es wird für uns das

* Systema S. 122—124.
** Ibid. 12, 4.
*** Cfr. Zwingli.
† Cfr. Calvin.

sicherste sein, bei den Worten des Erlösers stehen zu bleiben, welcher, als er Brot und Wein genommen hatte, sprach: Das ist mein Leib. Und das fromme Altertum anerkannte in diesem Sakrament immer ein großes Geheimnis, menschliche Fassungskraft übersteigend, was es in der Tat durchaus nicht ist, wenn man statt der Sache das Zeichen setzt." — „Einige nehmen die wesentliche Gegenwart an, indem sie eine, um mich so auszudrücken, Broteinwohnung (Impanation) behaupten. Sie sagen nämlich, der Leib Christi teile sich in, mit und unter dem Brote mit.* Demnach verstehen sie die Worte Christi: Das ist mein Leib, so, wie wenn jemand eine Börse zeigte und sagte: das ist Geld."

In welchem Verhältnis steht also Leibniz zu diesen drei Hauptformen der protestantischen Lehre von Christi Gegenwart in der heiligen Eucharistie? Er **verwirft** sie alle.

„Das fromme Altertum hat deutlich genug erklärt, das Brot werde in den Leib Christi, der Wein in sein Blut verwandelt, und ohne Unterschied anerkennen hier die Alten einen Metaschematismus, was die Lateiner richtig mit Transsubstantiation übersetzt haben und es ist ausgemacht (definitum), daß die ganze Substanz (Wesenheit) des Brotes und Weines übergehe in die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi. Und wie nun sonst, so muß man auch hier die Schrift aus der Überlieferung erklären, welche die Kirche als Bewahrerin auf uns gebracht hat."

* Cfr. Luther.

„Ferner ist es wahr, daß das Altertum überliefert hat, die Wandlung geschehe durch die Konsekration selbst, ... auch hat man bei den Alten nie etwas von dem neuen Glaubenssatz gewisser Leute gehört, daß erst im Augenblick des Genusses der Leib Christi da sei. Und fürwahr, entweder sind die Worte der Einsetzung, die der Priester ausspricht, falsch, was Gott verhüte, oder es muß das, was gesegnet worden ist, der Leib Christi sein, auch bevor er verzehrt wird."

„Zwar ist kein Zweifel, daß Christus die Konsekration des Brotes wie des Weines zugleich eingesetzt und seinen Leib und sein Blut unter beiden Gestalten den Aposteln gegeben hat. Denselben Brauch überlieferte Paulus den Corinthern und beobachtete die Urkirche ... bis es nach und nach hauptsächlich aus Ehrfurcht, weil zu leicht bei einer Flüssigkeit etwas zugrunde gehen kann ... im Abendlande gefiel, den Kommunikanten bloß die Gestalt des Brotes zu geben, die des Weines aber allein von dem konsekrierenden Priester genießen zu lassen. Jedoch ist das nicht ohne Andeutung der Heiligen Schrift geschehen," cfr. „das Mahl zu Emmaus".

„Unter jeder der beiden Gestalten wird der ganze Christus empfangen kraft der Konkomitanz; denn sein Fleisch ist unzertrennlich von seinem Blute." „Daher glaube ich fest, die Entziehung des Kelchs könne niemand einen gerechten Grund bieten, sich von der Kirche zu trennen." „Erstreckt sich doch die Entscheidungsgewalt der Kirche weit; wie dies erhellt aus der Verlegung des Sabbaths auf den

Sonntag, der Gestattung des Blutes und Erstickten, dem Kanon der heiligen Bücher, der Abschaffung der Untertauchung bei der Taufe und den Ehehindernissen, Dingen, welche zum Teil selbst die Protestanten auf das bloße Ansehen der Kirche hin, das sie in andern Stücken verachten, ruhig befolgen."

Die Protestanten „meinen, die Katholiken beten irdische Symbole an". Sie „müssen aber wissen", daß die Anbetung nur an den gegenwärtigen Christus gerichtet ist.

Meßopfer. „Bei jedem Opfer gibt es sowohl einen, der opfert, als auch etwas, was geopfert wird, als auch eine Ursache, warum man opfert. Der Opfernde aber bei diesem Sakramente des Altars ist der Priester. Und zwar ist der höchste Priester Christus selbst, welcher sich nicht nur einmal am Kreuze geopfert hat, als er für uns litt, sondern auch beständig bis ans Ende der Welt sein priesterliches Amt ausübt und auch jetzt noch sich Gott dem Vater für uns opfert mittels des Dienstes des Priesters. Daher heißt er auch in der heiligen Schrift Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs, und da es von diesem heißt, er habe Brot und Wein geopfert, so scheint es nichts Augenscheinlicheres zu geben, als daß das Opfer der Eucharistie in ihm vorgebildet wird, indem die Schrift mit einer Allegorie vorangeht. — Die geopferte Sache aber oder das Sühn- oder Schlachtopfer ist Christus selbst, dessen Fleisch und Blut unter der Gestalt der Symbole allezeit als Schlacht- und Trankopfer dargebracht wird; und ich

sehe nicht ein, was hier zur wahren Sache eines Opfers fehlen sollte."

„Es geschieht auf wunderbare Weise, daß Christus in diesem Sakramente, so oft die Konsekration stattfindet, indem er sich uns immer wieder schenkt, immer aufs neue Gott geopfert werden kann; und daß er auf diese Art die fortdauernde Wirkung seiner ersten Aufopferung am Kreuze wieder vergegenwärtigt und besiegelt. Denn durch die Wiederholung dieses Versöhnungsopfers wird der Wirkung des Leidens Jesu durchaus keine neue Wirkung zur Sündenvergebung beigefügt, sondern seine Kraft besteht in der Vergegenwärtigung und Aneignung jenes ersten blutigen Opfers . . . die jenen zu teil wird, welche diesem schauervollen Opfer beiwohnen und seine Darbringung mit dem Priester würdig feiern."

„Die Heilige Schrift selbst deutet durch die Zusammenstellung Melchisedechs mit Christo im 110. (109.) Psalm und im Briefe an die Ebräer deutlich auf dieses Opfer hin . . . und in der Tat war es geziemend, daß die christliche Religion nicht ohne Opfer, und daß unsere Opferhandlung in den Opfern des Alten Testaments nur vorgebildet sei."*

Buße. „Immer bedarf der Erwachsene zur Aussöhnung mit Gott der Buße . . . Es ist aber wahrlich eine große Wohltat Gottes, daß er seiner Kirche die Gewalt verliehen hat, Sünden zu vergeben und zu behalten, eine Gewalt, welche die Kirche durch ihre

* Systema S. 124–158.

Prieſter ausübt, deren Amt man, ohne eine große Sünde auf ſich zu laden, nicht verachten kann.“ „Er verheißt, ihre Urteilsſprüche zu verwirklichen, zum großen Unglücke der Schismatiker, welche durch ihre Verachtung des Anſehens der Kirche auch ihrer Güter verluſtig werden müſſen.“ „Beide Sündennachlaſſungen, ſowohl jene bei der Taufe, als auch jene bei der Beichte ſind gleich unverdient, gleich auf den Glauben an Chriſtus ſich ſtützend. Aber der Unterſchied findet ſtatt, daß dort außer der Zeremonie der Abwaſchung von Gott nichts Beſonderes vorgeſchrieben, hier aber befohlen iſt, daß, wer gereinigt ſein will, ſich dem Prieſter zeigen, ſeine Sünden bekennen und hierauf nach dem Urteile des Prieſters einer Züchtigung unterziehen ſolle, die ihm für die Zukunft zur Warnung dienen mag. Und da Gott die Prieſter als Seelenärzte eingeſetzt hat, ſo wollte er, daß ihnen die Leiden des Kranken entdeckt und das Gewiſſen aufgedeckt wird.“ „Die Arzneimittel ſind aber die Vorſchriften, welche der Prieſter dem Büßenden auferlegt, damit er ſowohl das hinter ihm liegende Böſe fühle, als auch es in Zukunft meide, und das nennt man Genugtuung, weil dieſer Gehorſam des ſich ſtrafen Laſſenden Gott wohlgefällig iſt, auch die zeitliche Strafe mildert oder aufhebt, die man ſonſt von Gott erwarten müßte.“

„Ferne muß aber phariſäiſcher Heiligkeitsdünkel bleiben und nicht auf unſeren Werken, ſondern auf der Gnade und Barmherzigkeit Gottes muß unſer ganzes Vertrauen beruhen. Denn alles Gute, was wir mögen geleiſtet haben, war ein Geſchenk Gottes und

unsere Pflicht, und wie viel wir auch abgetragen haben mögen, es wird nicht zureichend sein; denn alles, was uns erübrigt, gehört noch Gott."*

„Über die letzte Ölung brauchen wir nicht vieles vorzubringen. Sie hat das Schriftwort für sich, die Auslegung der Kirche, auf welche sich Fromme und Katholiken mit Sicherheit verlassen; und ich sehe nicht ein, was an diesem von der Kirche angenommenen Brauche von irgend jemand getadelt werden könnte. Wenn wir zugeben, daß hiemit auch die Gabe der Heilung oft verbunden war, was jetzt mit noch andern außerordentlichen Wohltaten, seit die Kirche festgegründet ist, weniger häufig vorkommt, so muß man doch glauben, daß auch nicht einmal alle, welche die Ölung empfingen, geheilt worden seien. Wenigstens bleibt noch bis heute jene heilsame und nie täuschende Wirkung beständig übrig, welche sich auf die wohlbereitete Seele bezieht, und von Jakobus diesem Sakramente, wo er dessen Gebrauch beschreibt, beigelegt und in Vergebung der Sünden wie in Befestigung des Glaubens und der Tugend gesetzt wird, die nie mehr wohltut als in Lebensgefahr und Todesschrecken, um die feurigen Pfeile Satans, die dann am meisten auf uns einstürmen, zurückzutreiben."**

Die zwei Sakramente der Priesterweihe und der Ehe werden in dem Folgenden behandelt.

5. Kirche und Hierarchie. — „Das Sakrament der Priesterweihe oder kirchlichen Hierarchie be-

* Systema S. 158—166.

** Ibid. 166.

steht darin, daß der Dienst wie die kirchliche oder geistliche Gewalt nach Graden abgeteilt, gewissen Menschen übertragen wird, deren sich Gott bedient, um die Gnade seiner Sakramente auszuspenden und andere Menschen zu belehren, zu leiten und in der Einheit des Glaubens und im Gehorsam der Liebe zu erhalten, mit Verleihung einer gewissen richterlichen Gewalt, welche hauptsächlich im Gebrauche der Schlüssel enthalten ist. Zur Hierarchie der Kirchenhirten gehört aber nicht nur das Priestertum und die Vorbereitungsstufen zu demselben, sondern auch das Bischoftum und selbst der oberste Rang des Papstes. Von all diesem muß man glauben, daß es göttlichen Rechtes (divini juris) ist ... Der Bischof und vor allem der, welcher der ökumenische (Weltbischof) heißt und die ganze Kirche vertritt, hat die Gewalt auszuschließen und der Gnade der Sakramente zu berauben, zu binden und Sünden behalten und wieder zu lösen und wieder (in die Kirche) aufzunehmen."

„Gott hat eine Kirche auf Erden gegründet als die heilige Stadt, auf dem Berge gelegen, als seine unbefleckte Braut und Auslegerin seines Willens, deren Einheit über die ganze Welt durch das Band der Liebe er so sehr empfohlen, und die zu hören er allen geboten hat, welche nicht Heiden oder Zöllnern gleichgestellt sein wollen." „Hieraus folgt, daß er auch die Weise festgestellt hat, an der man den Willen der Kirche als Ausleger des göttlichen Willens sollte erkennen können. Und diese Weise zeigten schon damals die Apostel, welche den Körper der Kirche an-

fänglich vorstellten. Diese nämlich sagten bei Abhaltung des Konzils in Jerusalem, indem sie ihren Ausspruch erklären: „Es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen." Auch hörte dieses Vorrecht des Beistandes, den der heilige Geist der Kirche gewährte, mit dem Tode der Apostel nicht auf, sondern muß fortdauern bis ans Ende der Welt, und es setzt sich im ganzen Körper der Kirche durch die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel fort."

„Weil man aber eine Kirchenversammlung nicht zu jeder Zeit und nicht häufig halten kann . . . so mußte daraus folgen, daß, was durch göttliches Recht und die so sehr merkwürdigen Worte Christi an Petrus (als er die Schlüssel des Himmelreiches ihm besonders anvertraute, wie auch, da er das Weiden seiner Schafe zu drei Malen mit Nachdruck empfahl) angedeutet und in der Kirche geglaubt wurde, einer unter den Aposteln und dessen Nachfolger als einer unter den Bischöfen mit größerer Gewalt ausgerüstet werden sollte, damit durch ihn als sichtbaren Mittelpunkt der Einheit der Körper Christi zusammengehalten, für das gemeinschaftliche Bedürfnis gesorgt, eine Kirchenversammlung, wenn es not tun sollte, zusammenberufen und die zusammenberufene geleitet und in der Zwischenzeit der Kirchenversammlungen alle Sorge aufgewendet werden könnte, damit das Gemeinwesen der Gläubigen nicht Schaden litte. Und da nach fortgehender Überlieferung des Altertums der Apostel Petrus in Rom, der Hauptstadt der

Welt, sowohl die Kirche regiert, als auch den Martertod erlitten und seinen Nachfolger bezeichnet, und kein anderer Bischof je auf diese Art Rom betreten hat, so anerkennen wir mit Recht den römischen Bischof als den Fürsten der übrigen. Somit muß wenigstens als gewiß gelten, daß in allem, was nicht auf ein allgemeines Konzil verschoben werden kann, oder ein allgemeines Konzil nicht verdient, der Fürst der Bischöfe oder der Papst inzwischen dieselbe Gewalt wie die Kirche habe, daß er jeden aus der Kirche stoßen und wieder in sie aufnehmen kann, und daß ihm alle Gläubigen wahren Gehorsam schuldig sind, dessen Wirkung sich soweit erstreckt, daß, gleichwie der Eid bei allem, was ohne Verletzung des Seelenheils gehalten werden kann, gehalten werden muß, man auch dem Papste als dem einen sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden in allem gehorchen muß, was wir nach unserem Urteile und eigener Prüfung ohne Sünde und Verletzung des Gewissens tun können, und zwar so, daß im zweifelhaften Falle unter sonst gleichen Umständen der Gehorsam für das sicherste zu halten ist. Und zwar soll man so handeln aus Liebe zur Einheit der Kirche und um Gott in seinen Sendboten zu gehorchen. Alles nämlich müssen wir lieber, sogar zu unserem größten Schaden ertragen, als daß wir uns von der Kirche losreißen und Ursache zur Spaltung geben."

„Alles dieses muß unbeschadet des Rechts irdischer Mächte verstanden werden, das Christus nicht

aufgehoben hat. Die Kirchengewalt ... darf nicht so weit ausgedehnt werden, daß sie die Untertanen gegen ihre wahren Herren waffnete ... Auch Fürsten und christlichen Völkern gebührt eine Art Sorge, und zwar eine sehr große für das Heiligtum, jedoch so, daß sie keine Hand an die Bundeslade legen ... sondern ihre Unterstützung der Kirche angedeihen lassen."

„Über den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter, ob und wiefern er göttlichem Rechte entspringt, herrscht in der Kirche durchaus kein Zweifel oder irgend eine Dunkelheit ... Namentlich ist die ordentliche geistliche Gewalt, welche hauptsächlich nach Christi Einrichtung im Rechte zu weihen besteht, den Bischöfen wie den Aposteln vorbehalten."

Hieraus folgt, daß die Legitimität des kirchlichen Amtes an die apostolische Sukzession geknüpft ist. „Was möglich wäre, wenn ein gewisser außerordentlicher Notfall einträte," z. B. wenn eine Anzahl Menschen nach einer entfernten Insel vertrieben waren, ohne einen Bischof oder gar einen Presbyter unter sich zu haben ... „bei solchen Fragen scheint es mir weder notwendig noch sicher zu sein, sie der Privatentscheidung anheimzugeben ... Indessen ist es das sicherste, von der Linie der Weihe nicht abzuweichen, welche durch die Nachfolge der Apostel in ununterbrochener Fortpflanzung die Gnade des Dienstes bis auf uns herabgeführt hat."*

* Systema S. 166—178.

Um die Darstellung dieser kirchlichen Prinzipien zu ergänzen, zitieren wir noch aus einer ungedruckten Handschrift:* „Nichts ist schuldbarer als das Schisma, und wer zu einem solchen Anlaß gibt, der begeht eine schwere Sünde. Denn das Schisma ist die öffentliche Auflösung der christlichen Liebe und in der Kirche dasselbe, was im Staate die Rebellion ist. Welch großes Unheil durch das neuliche Schisma** über die ganze christliche Welt gekommen ist, wie viele mit dem kostbaren Blute Christi erlöste Seelen infolge derselben Schaden gelitten, das hat eine traurige Erfahrung von anderthalb Jahrhunderten gelehrt, und man kann mit Recht sagen, daß weder Hunger noch Pest noch Krieg . . . noch irgend ein anderes öffentliches Übel Europa so schwer geschädigt habe." *** So lautet das Urteil des Leibniz über die Reformation. „Entsetzen ergreift den Geist, wenn er die erschrecklichen Folgen sich vorstellt, die aus der Lehre jener entspringen, nach deren Behauptung die kaum entstandene, kaum von Christus und den Aposteln einige Jahre erleuchtete Kirche sofort der Übermacht des Satans erlegen und mit dichtester Finsternis bedeckt worden wäre, so daß das Reich Christi, dem so herrliche Verheißungen zu teil geworden, als eitel, und das Reich des Antichrist als das wahre und unvergängliche erscheine." †

* De fide et ecclesia.

** Die „Reformation" des sechszehnten Jahrhunderts.

*** Pichler l. c. II, 41.

† Exhortatio ad unitatem. Zum erstenmal nach einer

Eins von diesen drei Dingen muß man notwendig annehmen; daß entweder die Vorsehung, welche doch der Kirche so großen Schutz zugesagt hat, schlecht für uns gesorgt habe, wenn sie uns keinen sicheren Weg zum Heile gezeigt, oder daß die verhandelten Fragen nicht von so großer Wichtigkeit seien, daß ein Irrtum bezüglich derselben das Heil gefährdete, oder daß dem Menschen irgend ein leicht und sicher anzulegender Maßstab gegeben worden sei."* Leibniz nimmt das letzte an.

Wer ist im Besitz von diesem Maßstab? Das heißt: Wer hat die Macht und das Recht inappellabler und eo ipso unfehlbarer Entscheidungen in Glaubenssachen? Die Protestanten meinen, ein jeder Gläubige besitze die Unfehlbarkeit vermöge einer Art der Privatinspiration. Alle Katholiken meinen, die Unfehlbarkeit sei ein Privilegium der Kirche. Wer ist aber der Stellvertreter der unfehlbaren Kirche?

Das protestantische Schriftprinzip, meint Leibniz, ruht auf der Voraussetzung von einer Privatinspiration. Durch selbständiges Schriftstudium werde ein jeder zu einer sicheren Erkenntnis der Wahrheit gelangen können. Aber das ist in allweg unmöglich. Unmöglich schon aus dem Grunde, weil das Schriftstudium nicht einem jeden zugänglich ist. Unmöglich

Handschrift in Hannover von Foucher de Careil ausgegeben, l. c. II, 546; cfr. Pichler II, 225.

* Pichler II, 226.

auch, weil der inspirierende Geist sich nicht widersprechen kann. Die Protestanten aber widersprechen sich gegenseitig in den mannigfaltigsten Punkten. Entweder müßten sie sagen können, daß sie einig seien, was nicht Wahrheit wäre, oder jeder für sich müßte sagen können: Ich allein besitze den Geist und damit die einig gültige Wahrheitserkenntnis, die anderen nicht, was eine Absurdität wäre.*

Wie wir schon oben gesehen haben, ist es nach Leibniz in allen Glaubenssachen die Kirche, „die zu hören Gott allen geboten hat". Wer aber repräsentiert die Kirche in ihrem höchsten Entscheidungsvermögen? Sind es die Päpste allein? Nein, antwortet Leibniz, „die Entscheidung in Glaubenssachen kann nicht von den Päpsten allein abhängen, indem es klar und nach ihren eigenen Geständnissen richtig ist, daß sie irrende Menschen seien wie alle anderen. Daher sie vielfach selbst ihrer Vorfahren Dekrete annuliert und denselben schnurstracks entgegengehende Verordnungen erlassen haben."**

Dieser und ähnliche Aussprüche sind benutzt worden als Beweise, daß Leibniz überhaupt in keinem Fall, unter keinen Umständen eine päpstliche Unfehlbarkeit anerkenne. Seine Worte enthalten indessen dies nicht. Zuerst müssen wir das Wort „allein" merken. Darin braucht nur zu liegen, daß der Papst

---

* L. c. II, 226 f.

** So in einer Rezension von 1702, zitiert von Pichler II, 230.

nicht das einzige Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit sei, als ob namentlich die Unfehlbarkeit der allgemeinen Konzilien ausgeschlossen sei. Leibniz kann sehr wohl an die Unfehlbarkeit der päpstlichen Entscheidungen unter gewissen Umständen glauben, wenn er nicht gleich an die Unfehlbarkeit eines jeden Papstwortes glaubt. Ferner: Wäre es die Absicht des Leibniz überhaupt und für alle Fälle, die päpstliche Unfehlbarkeit zu leugnen, dann würde er in Widerspruch geraten mit seinen eigenen Worten in dem System, wo es heißt, daß es „wenigstens als gewiß gelten müsse", daß der Papst zwischen den Konzilien „dieselbe Gewalt wie die Kirche habe", und daß man „dem Papste als dem einen sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden" gehorchen müsse. Endlich: Leibniz appelliert an „die eigenen Geständnisse" der Päpste in bezug auf ihre Fehlbarkeit. Jedermann kennt diese. Es ist aber auch hinreichend bekannt, daß diese sich nur auf solche Entscheidungen beziehen, die keine Kathedralentscheidungen sind und diese gar nicht einbefassen.

Was von Aussagen wie den obengenannten gesagt werden kann, ist somit nicht, daß er überhaupt alle päpstliche Unfehlbarkeit prinzipiell leugnet, sondern nur, daß er sie nicht mit direkten Worten lehrt.

Das rechtmäßig versammelte allgemeine Konzilium besitzt ein besonderes „Vorrecht des Beistandes" vom heiligen Geist; durch dieses spricht der heilige Geist. Deshalb können seine Entscheidungen rechtmäßig die Form tragen: „Es hat

dem heiligen Geiste und uns gefallen". Es wird somit nach Leibniz keinem Zweifel unterliegen können, daß ein solches Konzilium ein Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit ist. „Gott wird niemals seine Kirche so sehr verlassen, daß er zuließe, daß ein allgemeines Konzil für eine verdammungswürdige Meinung sich erkläre."* Die Beschlüsse eines solchen Konzils sind „Aussprüche des heiligen Geistes". **

Von dem Papst und seinem Verhältnis zu dem Konzilium haben wir schon gesehen, daß Leibniz lehrt: Alle sind ihm Gehorsam schuldig, weil er „der eine sichtbare Stellvertreter Christi auf Erden ist". Und die Rechtmäßigkeit des allgemeinen Konziliums ist davon abhängig, daß es von ihm zusammengerufen ist und von ihm geleitet wird. Hieraus scheint zu folgen, daß das Konzilium Leibniz zufolge seine Unfehlbarkeit in Einheit und Übereinstimmung mit dem Papste habe. Jedenfalls ist es kaum zweifelhaft, daß Leibniz die Entscheidungen eines Konziliums nicht gutheißen würde, die in Widerstreit mit dem autoritativ ausgesprochenen Willen des Papstes gefaßt wären.

Näher an den Begriff der kirchlichen Unfehlbarkeit kam Leibniz nicht heran. Mehr wäre auch von einem Nichtkatholiken nicht zu erwarten, namentlich mit Bezug auf Fragen, die noch nicht kirchlich definiert waren.

* Am 23. November 1691 an den Landgrafen. Cfr. Pichler II, 249.

** Judicium 1695. Foucher l. c. II, 55. 58. Cfr. Pichler, II, 249 f.

Die Ehe ist „gemäß der ursprünglichen Einsetzung und Bestimmung Gottes wie auch der das Ehebündnis Eingehenden die unzertrennliche Verbindung eines Mannes und eines Weibes". „Nichtsdestoweniger ward im Alten Bunde durch göttliche Dispensierung die Vielweiberei gestattet, das heißt, daß ein Mann viele Weiber haben durfte; ebenso auch die Ehetrennung, daß die Ehegatten sich voneinander trennen und eine andere Ehe eingehen konnten. Christus gab aber die Mahnung, das sei nur wegen der Herzenshärte der Menschen gestattet worden und werde daher nach dem göttlichen Gesetze besser unterlassen. Mit Recht ist also in der Kirche die Polygamie aufgehoben worden, für die man heutzutage unter uns keinen Grund der Notwendigkeit zu ihrer Entschuldigung vorbringen kann."

„Aber was sollen wir von den ungläubigen Völkern sagen, wenn einige derselben durch Gestattung der schon lange eingewurzelten Polygamie bekehrt werden könnten, deren Verweigerung aber als das einzige Hindernis einer so großen Wohltat offenbar entgegensteht? . . . Nach dem Vorgange des göttlichen Beispiels und mit Rücksicht auf das menschliche Herz würde der Papst nach meiner Meinung gut daran tun, wenn er gegen eine so große Wohltat diese Unvollkommenheit gestattete."*

* Die Frage drehte sich damals zunächst um eine zeitweilige Duldung der Polygamie in dem chinesischen Missionsgebiete.

„Die Ehescheidung erregt mehr Schwierigkeiten unter den Christen. Denn oft sehen sich Eheleute wegen Ehebruchs oder aus anderen wichtigen Ursachen in die Notwendigkeit versetzt, sich gegenseitig zu trennen. Und da es schwer ist, sie zur Enthaltsamkeit zu bewegen, so fragt es sich, ob die Kirche nicht, um einem größeren Übel vorzubeugen, eine neue Ehe gestatten könne."

Diese Äußerungen, meint man, dienen als Beweis, daß Leibniz ganz protestantischen Anschauungen von der Ehe gehuldigt habe. Dabei ist doch zu bemerken: Sie machen den Eindruck, mit großer Vorsicht niedergeschrieben zu sein als Privatmeinungen, welche Leibniz vollkommen willig ist, dem Urteil der Kirche zu unterwerfen. Er erklärt dies öfter und geradezu: „In allen diesen Stücken ist es besser, dem Ausspruche der Kirche zu folgen und ihre Gewalt anzuerkennen, die auch in betreff der Ehehindernisse am Tage liegt." Und auf einer anderen Stelle: „Mir scheint es das sicherste zu sein, hierüber dem Papste die Entscheidung zu überlassen."*

VIII.

Die letzten Dinge.

Die Seele ist unsterblich. Sie ist nicht zusammengesetzt; daher kann sie nicht aufgelöst werden. Und sie ist Substanz. Daher kann sie nicht vernichtet

* Systema S. 178—190.

werden. Die Erfahrung und die wahre Philosophie stimmen hierin überein mit der Offenbarung.

Die Lehre von der Auferstehung der Leiber sucht man lächerlich zu machen. „Sie setzen den Fall, ein menschenfressender Kanibale habe sich sein ganzes Leben hindurch mit Menschenfleisch genährt, und nun fragen sie, was jener Krähe übrig bleiben werde, wenn einst der Schwarm der Vögel kommen werde, um seine Federn zurückzufordern, das heißt, wenn jeder wieder in den Besitz seines Fleisches kommen wird. Allein, man muß wissen, daß das, was einmal mit irgend einem Körper geeint war, nicht zum Wesen desselben gehöre; denn es ist gewiß, daß unser Körper in einem beständigen Durchgangszustande begriffen ist und Teile annimmt und verliert; und wenn uns alles, was unser gewesen, wieder zurückgegeben werden müßte, wir um das Tausendfache und noch weit darüber größer werden würden, als wir sind. Man könnte daher behaupten, es gebe in jedem Körper eine Art Substanzblume, deren Natur sich sogar aus chemischen Sätzen erklären ließe, welche sich unter so vielen Veränderungen erhält, und je nachdem sie einer bei seiner Geburt bekommen hat, fortbesteht, weder durch Nahrungsmittel gemehrt, noch durch Ausdünstung verringert . . . Somit wird jener Menschenfresser nur das seinige zurückbehalten, gleichwie auch jene, die er verschlungen hat."

Sollten wir die Hypothese Leibnizens weiter verfolgen, müßte es etwa auf diese Weise geschehen: Bei dem Tode verläßt die Seele das Erdenleben mit

dieſer Subſtanzblume, d. h. mit einer Hülle von Leiblichkeit bekleidet, und die „Auferſtehung" wird dann der Ausdruck jenes wunderbaren Aktes, wodurch alle Subſtanzblumen gleich wie Knoſpen ausſchlagen und ſich völlig nach ihrer Idee entfalten.

Die Gedanken des Leibniz über den ewigen Tod haben wir früher kennen gelernt.

Fegfeuer. „Die Proteſtanten ſind der Anſicht, die Seelen derer, welche mit Tod abgehen, gelangen ſogleich entweder zur ewigen Seligkeit, oder werden auf ewig verdammt. Daher verwerfen ſie das Gebet für die Verſtorbenen als etwas überflüſſiges, oder zählen es zu den leeren Wünſchen, wie man ſolche auch in Beziehung auf vergangene und abgemachte Dinge mehr aus menſchlicher Gewohnheit als zu irgend einem Nutzen in ſich trägt. Dagegen iſt es eine ſehr alte Beſtimmung der Kirche, man müſſe für die Verſtorbenen beten, und die Verſtorbenen erhalten Hilfe durch das Gebet; und die, welche aus dieſem Leben ſchieden, wenn auch zu Gnaden von Gott durch Chriſtus aufgenommen und nach Erlaſſung der ewigen Strafen zu Erben des ewigen Lebens geworden, haben doch zuweilen noch für ihre Sünden einige väterliche Züchtigung oder das Fegfeuer zu erdulden, zumal wenn ſie ihre Makel in dieſem Leben nicht genugſam getilgt haben. Und darauf bezogen einige die Worte Chriſti über die Bezahlung des letzten Pfennigs, und daß alles Fleiſch mit Feuer geſalzen werden wird; andere die Stelle Pauli über die, welche Holz, Heu, Stoppeln bei ihrem

Baue zugrund gelegt haben und selig werden, gleichsam durch Feuer."

Über die ewige Seligkeit sagt Leibniz nur: „Daß sie hauptsächlich im Genusse der Schönheit Gottes besteht, geht aus der Heiligen Schrift hervor."*

IX.

Warum wurde Leibniz nicht katholisch?

Wir haben Leibniz kennen gelernt als einen Mann, der immer zu vermitteln geneigt war, ja, den verschiedenen Parteien gegenüber bis an die äußerste Grenze der Toleranz zu gehen. Überall suchte er, und überall meinte er einen Schimmer von Wahrheit zu finden. Ein Latitudinarier von reinem Wasser war er aber doch nicht. Nach dem Angeführten kann es wohl kaum zweifelhaft sein, daß die katholische Kirche und Kirchenlehre seine hauptsächliche Sympathie besaß. Oder richtiger gesagt: Wir müssen uns darüber wundern, daß er mit seinen kirchlichen Ansichten nicht katholisch wurde.

Eine Schwierigkeit muß also doch bestanden haben, etwas, worüber er mit der Kirche nicht einig werden konnte, und das eine entscheidende Hinderung für seine Bekehrung gebildet hat. Worin bestand es?

Wir können es nicht bezweifeln, daß er sich sehr wohl mit katholischem Christentum überhaupt vertragen konnte. Bei dem tridentinischen Christen-

* Systema S. 190—201.

tum war ihm aber etwas in dem Wege. Allerdings haben wir oft genug gesehen, wie er tridentinischen Dogmen beipflichtet. Aber so ganz konnte er sich doch nicht mit diesem Bekenntnis vertragen. Nicht weil es ihm zu katholisch war, im Gegenteil: man könnte vielleicht sagen, weil es ihm nicht katholisch genug vorkam, so wie er den Begriff des Katholischen faßte. Dazu gehörte seiner Meinung nach eine umfassende und rückhaltslose Anerkennung aller religiösen Wahrheit, wo man sie auch gefunden hatte, in allen Parteien, Sekten und Richtungen.

Was fand er aber im Tridentinum? Eine lange Reihe Anatheme über Andersgläubige. Das war seinem Charakter und seiner Denkweise sehr anstößig, besonders weil er auch meinte, daß viele der verworfenen Sätze von sehr untergeordneter religiöser Bedeutung seien. Er scheint übersehen zu haben, daß es dem einzelnen, der kirchlich loyal sein will, nicht gebührt, gegen die Entscheidung der Kirche eine Privatmeinung aufzustellen über den Belang einer religiösen Frage. Und er übersah, daß ein jeder Bruch mit dem definierten Dogma der Kirche ein Bruch mit der Kirche ist.

Aber — wird man fragen — wie war es möglich, daß Leibniz mit seiner hohen Achtung vor den allgemeinen Konzilien, ja mit seinem Glauben an ihre Unfehlbarkeit sich gegenüber den Entscheidungen eines allgemeinen Konziliums kritisch verhalten konnte?

Die Antwort ist, daß er das Tridentinum nicht als ein völlig rechtmäßiges Konzilium ansah, ganz auf die-

selbe Weise, wie man in unserer Zeit versucht hat, sich der Autorität des Vatikanums zu entziehen.

Der Mann hat so viel Anspruch auf unsere Achtung, daß wir dies nicht als einen bloßen Vorwand ansehen können, ein Manöver, um sich den Rückzug offen zu halten, den vielen Anregungen gegenüber, katholisch zu werden und somit praktisch die Konsequenzen aus seinen kirchlichen Prinzipien zu ziehen. Wohl aber müssen wir gestehen, daß seine Weigerung auf Gründe basiert war, die sich keineswegs als stichhaltig erweisen.

Er meinte, das Konzilium könne nicht allgemein genannt werden, weil die Protestanten nicht vertreten waren, und weil das Konzilium keine solche internationale Zusammensetzung hätte, wodurch ein Übergewicht von seiten einer einzelnen Nation hätte vermieden werden können.* Mit Bezug auf die Protestanten müßte aber Leibniz wissen, daß ihre Abwesenheit durch keine willkürliche Maßregel vonseiten der Kirche veranlaßt war, sondern durch ihr Schriftprinzip („Die Bibel allein"), wodurch sie schon im voraus abgeneigt waren, sich den Entscheidungen jedes Konziliums zu unterwerfen. Und in Beziehung auf die nationale Zusammensetzung müßte er ja auch wissen, daß kaum irgend ein früheres Konzilium hätte allgemein genannt werden können, wenn diese Eigenschaft auf einer strengen Durchführung von dem Prinzip der Nationalvertretung bei der Zusammensetzung hätte be-

* Pichler II, .

ruhen sollen. — Leibniz meinte auch, das Konzilium sei nicht frei gewesen, weil der Einfluß des Papstes zu groß gewesen sei, eine Behauptung, die nicht recht wohl mit seiner Anerkennung des Papstes als des Statthalters Christi auf Erden übereinstimmt.

Aus diesen schwachen Gründen stellt sich Leibniz dem Tridentinum kritisch gegenüber und findet, daß, wenn auch alles im Konzil von Trient aufs beste von der Welt stünde, so dürfte Deutschland vor allem es doch nicht als ökumenisch anerkennen.* „Die Dogmen von Trient können mit keinem größeren Rechte der Kirche zugeschrieben werden als die von Augsburg oder Dortrecht." ** „An die Tradition und das Altertum sollte man sich halten." ***

Was Leibnizen in dem Protestantismus zurückhielt, waren nicht bloß kirchliche, sondern auch philosophische Gründe. Er fürchtete in seiner freien philosophischen Forschung behindert zu werden. Seine philosophischen Ansichten enthielten zum Teil Behauptungen, deren Verwerfung von der Kirche er glaubte fürchten zu müssen. „Es gibt einige philosophische Meinungen, deren Beweis ich zu haben glaube, und welche zu ändern mir bei der Geistesart, die ich habe, unmöglich ist, so lange ich kein Mittel sehe, meinen Gründen genug zu tun. Nun werden aber diese Meinungen, obgleich sie, so viel ich weiß, weder der heiligen Schrift noch der

* An Madam Brinon, 16. Juli 1691. Foucher I, 165.
** L. c. I, 123.
*** L. c. 402.

Tradition noch der Definition eines Konzils entgegen sind, noch immer hie und da von den Theologen der Schule, welche sich einbilden, daß das Gegenteil davon zum Glauben gehört, gemißbilligt und sogar mit der Zensur belegt. Wahr ist es, wäre ich in der römischen Kirche geboren, so würde ich nur dann von ihr austreten, wenn man mich ausschlösse und mir auf die Weigerung, etwa gewisse herkömmliche Meinungen zu unterschreiben, die Kommunion versagte. Jetzt aber, da ich außerhalb der Kommunion von Rom geboren und erzogen bin, wird es, glaube ich, nicht aufrichtig noch sicher sein, sich zum Eintritt zu melden, wenn man weiß, daß man vielleicht nicht aufgenommen werden würde, sobald man sein Herz entdeckte. Ich bekenne Ihnen sehr gern, daß ich um jeden möglichen Preis in der Kommunion der römischen Kirche sein möchte, wenn es nur mit wahrer Ruhe des Geistes und mit dem Frieden des Gewissens sein könnte, den ich gegenwärtig genieße."*

Bei diesem merkwürdigen Schreiben bemerken wir zuerst: Leibniz wußte, daß einige „Schultheologen" gewisse seiner philosophischen Meinungen mißbilligten und zensurierten. Er mußte aber doch auch wissen, daß dies keineswegs gleichbedeutend sei mit einem Urteil der Kirche, und daß es nicht in der Gewalt dieser Männer stände, ihn an seiner philosophischen Forschung zu hindern. — Ferner: Er wußte, daß er

* An den Landgrafen Ernst zwischen 1683 und 1685. Cfr. Grote, l. c. 429 f.

„vielleicht nicht aufgenommen werden würde." Das bedeutet doch wohl, daß er dies fürchtete oder die Möglichkeit dessen sich dachte. Und deshalb wollte er sich nicht „zum Eintritt melden." Wegen dieser Möglichkeit! Ein solcher Grund konnte keineswegs ausreichend sein. Man hätte doch wohl von einem gewissenhaften Manne, und zwar von diesem Manne, der „um jeden möglichen Preis in der Kommunion der römischen Kirche sein möchte," etwas anderes erwarten können. Man hätte erwarten können, daß er auch gern sich der Gefahr einer Abweisung aussetzt. Dann, aber auch nur dann hätte er sich mit einem Schein des Rechts über „ungerechte Exkommunikation" beklagen können. — Weiter: Wenn Leibniz sich darüber vergewissert hielt, daß jene Meinungen „weder der Heiligen Schrift, noch der Tradition, noch der Definition eines Konzils entgegen waren", dann hatte er ja den besten Grund, sich als geschützt vor der Zensur der Kirche anzusehen. — Endlich ist unleugbar etwas Auffallendes in seiner Äußerung von dem „Frieden des Gewissens", den er als Protestant genießt in demselben Augenblicke, wo er ausspricht, daß seine Liebe zu der katholischen Kirche so groß sei, daß er gern „um jeden möglichen Preis in der Kommunion der römischen Kirche sein möchte". Nimmt man dazu seine vielen Äußerungen über die apostolische Sukzession, über die Sakramente, das Primat, dann scheint sein Verbleiben im Protestantismus „mit dem Frieden des Gewissens" sich in eine Unmöglichkeit zu verwandeln.

Alles in allem genommen und trotz aller Kritik und aller Zweifel scheint doch diese Liebe zur Kirche im religiösen Leben des Leibniz den Grundakkord gebildet zu haben.

In einem Briefe an den Landgrafen Ernst vom Januar 1684 schreibt er: „Ich gebe zu, daß derjenige, welcher ein Glied der Kirche durch die innere Gemeinschaft mit derselben sein will, alle möglichen Anstrengungen machen müsse, um auch in die äußere Gemeinschaft der katholischen Kirche zu kommen, welche durch die stete Sukzession ihrer Hierarchie sichtbar und erkennbar ist gleich der sogenannten römischen. Ich sage noch viel mehr, daß nämlich diese Hierarchie, die man dort sieht, nämlich die Auszeichnung des obersten Bischofes, ordentlichen göttlichen Rechtes ist, weil man einen Direktor der Bischöfe und der Priester braucht." *

Wir haben früher gefunden, daß Leibniz sich damit beruhigte, daß er dem Geiste nach der katholischen Kirche angehörte, ihrer „inneren Gemeinschaft", ihrer unsichtbaren „Seele". Aus den obenstehenden merkwürdigen Äußerungen ersehen wir, wie schwach befestigt diese „Ruhe des Geistes", dieser „Friede des Gewissens" war. Man muß „alle möglichen Anstrengungen machen, um auch in die

* Pichler II, 102.

äußere Gemeinschaft der katholischen Kirche zu kommen". Mit anderen Worten: Um außerhalb der äußeren Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche zu bleiben, wären die allergewichtigsten Gründe erforderlich. Hat Leibniz, was ihn betrifft, solche Gründe vorgebracht? Wir haben keine gefunden. Konnte er es überhaupt verteidigen, außerhalb eines kirchlichen Primates zu bleiben, von dem er sagt, daß es für die Kirche notwendig sei und in „göttlichem Rechte" begründet? Wir sehen nicht ein, wie er es hätte können sollen.

Emk.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. **München**

Aristotelische Metaphysik.

Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt von

Dr. phil. Hermann Dimmler.

gr. 8°. 103 Seiten. Preis: M. 2.40.

Literar. Rundschau: „Mit gutem Erfolge hat der Verfasser sich bemüht, die vielfach verschlungenen Fäden der Ousia-Lehre aufzuzeigen und schließlich die Bedeutung der letzteren für die Gegenwart zutreffend innerhalb ganz allgemein gehaltener Umrisse zu zeichnen."

Hagiographischer Jahresbericht

für das Jahr 1903.

Zusammenstellung aller im Jahre 1903 in deutscher Sprache erschienenen Werke, Übersetzungen und größeren oder wichtigeren Artikel über Heilige, Selige und Ehrwürdige.

Im Verein mit mehreren Freunden der Hagiographie herausgegeben von

P. L. Helmling, O. S. B.

Mit bischöfl. Druckerlaubnis. gr. 8°. VI und 267 Seiten.

Preis: broschiert M. 4.—.

Dasselbe für die Jahre 1901—02.

gr. 8°. VII und 204 Seiten. Preis: broschiert M. 3.—.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. München

Sammlung illustr. Heiligenleben.

Erster Band:

Kaiser Heinrich II., der Heilige

von **Dr. H. Günter**, k. o. Universitätsprofessor in Tübingen.
gr. 8°. VI u. 102 S. Mit 52 Abbild. im Texte u. einer Kunstbeilage.
Preis: gebunden M. 3.—.

Zweiter Band:

Der heilige Augustinus, Bischof von Hippo

von **Dr. Augustin Egger**, Bischof von St. Gallen.
gr. 8°. X u. 134 S. Mit 47 Abbild. im Texte u. 4 Kunstbeilagen.
Preis: gebunden M. 4.—.

Dritter Band:

Der heilige Leopold, Markgraf von Österreich

von **Dr. Richard von Kralik.**
gr. 8°. VII u. 125 S. Mit 50 Abbild. im Texte u. 2 Kunstbeilagen.
Preis: gebunden M. 4.—.

In Vorbereitung befinden sich:

Vierter Band:

Der selige Nikolaus von der Flüe

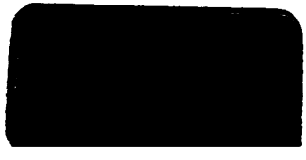
von **Georg Baumberger.**

Fünfter Band:

Die heilige Brigitta von Schweden

von **Dr. K. Krogh-Tonning.**

Diese ‚Sammlung illustrierter Heiligenleben' geht von dem Standpunkte aus, den Lebens- und Entwicklungsgang der Heiligen streng geschichtlich zu zeichnen, ohne phantastische und willkürliche Ausschmückung, jedoch bei allem Reize einer schönen Darstellung schlicht und ohne gelehrtes Beiwerk. In der Illustration soll in bisher noch nie versuchter Weise gezeigt werden, wie sich die Verehrung der Heiligen in der christlichen Kunst durch die Jahrhunderte spiegelt. Es wurde daher die chronologische Anordnung der Bilder gewählt.



Gp 83.474
Essays von Dr. Theol. K. Krogh-Tonn
Widener Library 005639069
3 2044 085 154 730